20

Historia de la filosofía china · Chai y Chai

Historia de la filosofía china

Una introducción sencilla y accesible a un fascinante campo del pensamiento

Ch'u Chai
Winberg Chai



Traducción: Paulina Rivero Weber

20

Historia de la filosofía china

Chai y Chai

Historia de la filosofía china

Una introducción sencilla y accesible a un fascinante campo del pensamiento

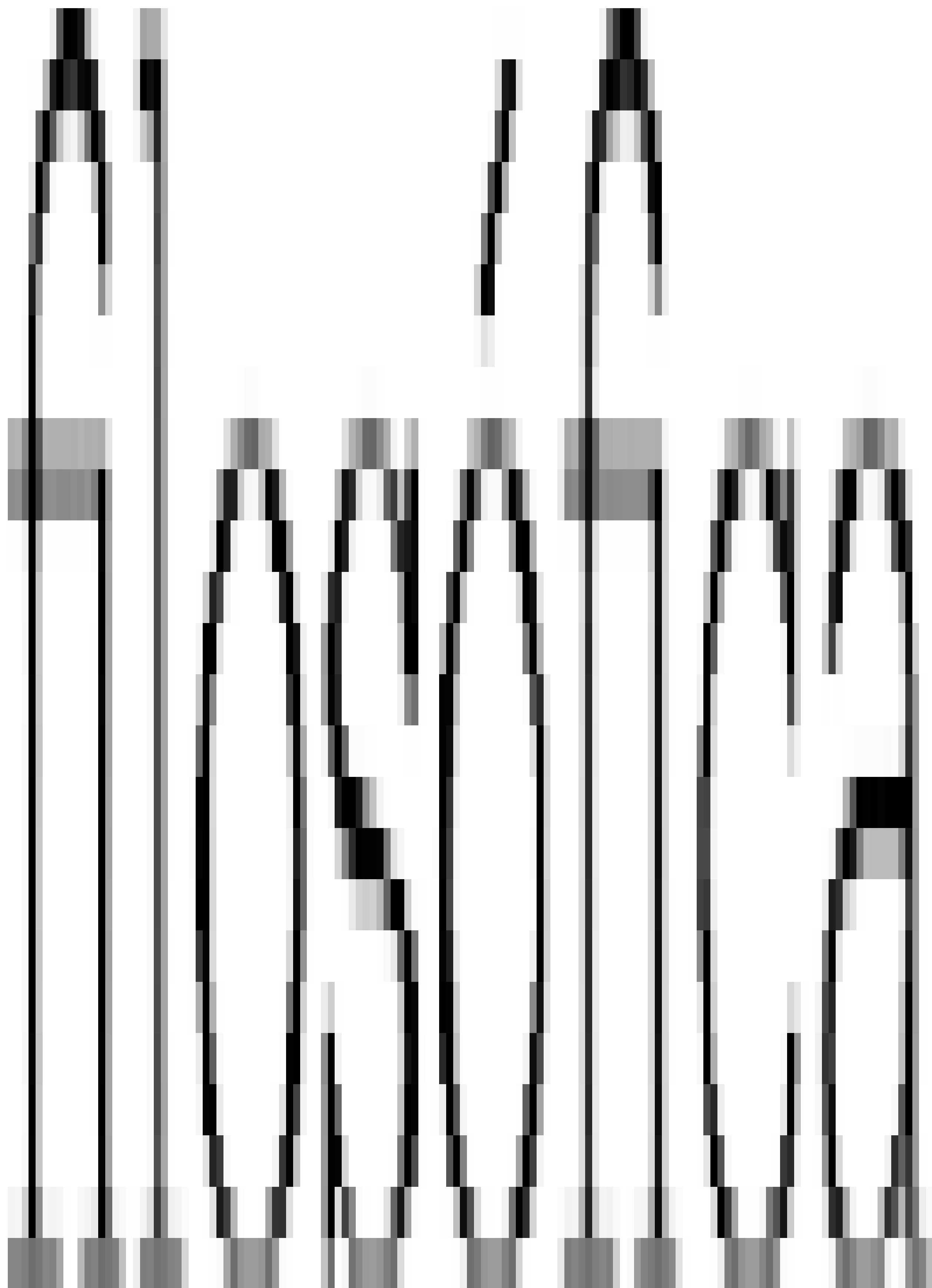
Ch'u Chai
Winberg Chai



Traducción: Paulina Rivero Weber

Historia de la filosofía china

filosófica **20**


filosófica

Con Filosófica abrimos un canal de difusión para las investigaciones que se elaboran al interior de universidades e instituciones de estudios superiores, partiendo de la convicción de que dicho quehacer intelectual está completo cuando sus resultados se comparten con la comunidad.

Esta colección ofrece al lector de habla hispana trabajos originales de investigadores y académicos contemporáneos y textos de autores clásicos, cuyas reflexiones buscan dilucidar temas en el ámbito del pensamiento filosófico.

Otros títulos de la colección

14. La apropiación de Heidegger

Pilar Gilardi , Delmiro Rocha (coords.)

15. Crisis de la Escolástica y el Humanismo del Siglo de oro español y su influencia en México

Julieta Lizaola Monterrubio, Xóchitl López Molina (coords.)

16. Sobre la animalidad

Armando Villegas Contreras

17. Tradición humanísta y republicana

en Iberoamérica. De la Escuela de Salamanca al México independiente

Amalia Xochitl López Molina

18. Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política

María Teresa Muñoz

19. Filósofas pensando al mundo

Ángeles Eraña Lagos, del Río Fanny, Ramírez Ángeles María Alejandra, Sánches López Biani Paola, coordinadora

Ch'u Chai
Winberg Chai

Historia de la filosofía china

Una introducción sencilla y accesible a un fascinante campo del pensamiento

Traducción de Paulina Rivero Weber



BONILLA
ARTIGAS
EDITORES

Chai, Ch'u
Historia de la filosofía china : una introducción sencilla y accesible a un fascinante campo del pensamiento / Ch'u Chai. Winberg Chai ; traductor Paulina Rivero Weber -- Ciudad de México : Bonilla Artigas Editores, 2022

216 pp. ; 15 x 23 cm.– (Pública filosófica ; 20)
ISBN: 9786078838127 (impreso)
ISBN: 9786078918201 (pdf)
ISBN: 9786078918096 (ePub)

1. Filosofía china - historia .
I. Chai, Winberg, coaut.
II. Rivero Weber, Paulina, tr. III.t.

LC: B126 C
DEWEY: 181.11 C

Primera edición en papel, septiembre de 2022

Edición ePub: abril 2023

Hermenegildo Galeana 111, Barrio del Niño Jesús,

14080, Tlalpan, Ciudad de México

editorial@bonillaartigaseditores.com.mx

www.bonillaartigaseditores.com

ISBN: 978-607-8838-12-7 (impreso)

ISBN: 978-607-8918-20-1 (pdf)

ISBN: 978-607-8918-09-6 (ePub)

Coordinación editorial: Bonilla Artigas Editores

Diseño de portada:

D.C.G

. Jocelyn G. Medina

Maquetación de interiores: María L. Pons

Realización ePub: javierelo

Hecho en México

Contenido

Para Huntington Cairns

Nota de la traductora

Este pequeño libro tan sencillo y fácil de entender conserva, a pesar de haber sido escrito hace medio siglo, el mérito que siempre tuvo: ofrecer al lector de manera muy clara el conocimiento de un complejo ámbito, sin demeritar el profundo conocimiento que sin duda tuvieron sus autores sobre el mundo chino y, en particular, sobre la filosofía china. Decidí hacer esta traducción el día que un alumno de filosofía me preguntó si la etimología de la palabra "Confucio" tenía algo que ver con la etimología del sustantivo "confusión". Esa asociación puede mover a la risa –como de hecho sucedió en mi salón de clase–, pero también puede hacernos ver la absoluta ignorancia que priva en torno a estos temas: si hay algo con lo que no tiene nada que ver la obra de Kong Zi, el maestro Kong, a quien conocemos como Confucio, es la confusión.

Lo que sucede es que, como lo ha dicho F. Jullien, realmente China es "lo otro" radical: lo otro que es completamente diferente; la otredad. Estoy al tanto de la polémica que han sostenido Françoise Jullien y Billeter en torno a esa aseveración. Sin lugar a dudas, como suele suceder, ambos tienen razón en algunas de sus aseveraciones, pero en esto estoy con Jullien: China es una experiencia completamente diferente de la existencia. Pensemos de inicio en el lenguaje, que estructura el cerebro a todos los niveles: en el caso de China es completamente diferente respecto al nuestro; es una experiencia ajena a nuestro mundo. Su artística y bella forma de escribir, el significado que posee cada rasgo de modo independiente, el significado que conforman de manera conjunta todos los rasgos en un ideograma, el que adquiere el ideograma al situarse junto a otro, o al cambiar de sitio en la oración; su fonética –y con ella su homofonía–, la presencia de la etimología de cada concepto en un ideograma… China es, en efecto "lo otro" en forma radical.

Pero al mismo tiempo, China está aquí y ahora presente en todos los ámbitos de nuestras vidas. Su presencia no se limita al mercado, en el cual evidentemente resulta ya imprescindible; habita también cada rincón de nuestros tradicionales mercados latinoamericanos, por medio de sus imágenes del Dao o de sus misteriosos remedios hechos a base de plantas que intrigan y llaman nuestra atención. Y está presente –y lo estará cada vez más– en los avances médicos

logrados a través de la conjunción de su antiquísima medicina y la medicina alópata.

Por lo anterior, no deja de ser contradictorio que una cultura pueda estar tan presente y tan ausente al mismo tiempo. Está presente en el día a día cotidiano, pero no comprendemos lo que vemos, aunque creamos hacerlo. Creemos comprender el significado de Dao (Tao) por distinguir su símbolo en el tendedero de curiosidades de un mercado, cuando ese es precisamente el concepto chino menos asequible al pensamiento no-chino. En ese sentido este pequeño texto cumple con una misión: brindar un primer acercamiento a las corrientes más importantes del ancestral pensamiento chino, las cuales continúan presentes en toda la cultura de la China contemporánea.

La grandeza de China, la belleza de su lenguaje, su presencia en el mundo, comenzarán a ser comprensibles para aquellos que recorran estas páginas escritas por un experto que logró hablar con sencillez y claridad. Espero que esta traducción cumpla con ese objetivo.

Una aclaración sobre la traducción. El texto original fue escrito en inglés; la traducción se apega a dicho texto, tan sólo me he permitido libertades mínimas para que su lectura resulte fluida. Las citas a los clásicos chinos son traducciones del mismo texto en inglés y, por ello, en estos casos, he conservado la literalidad en la traducción.

Por último, quiero agradecer a Patricia Guerrero y a Joanna Hagedorn Silva por la revisión del texto y las valiosas aportaciones que hicieron a la presente traducción.

Agradecimientos

Deseo expresar mi agradecimiento a mi hijo, Winberg Chai, miembro de la facultad de la New School, por su colaboración en la escritura de este libro. En la medida en que este libro ha progresado durante los últimos cinco años, me he beneficiado también de varias discusiones con muchos de mis colegas y estudiantes de dicha escuela. En particular, mi gratitud para el Dr. Alvin Johnson, Presidente Emérito de la New School y a Clara Mayer, Directora de la Facultad de Filosofía y Artes Liberales, por su apoyo y aliento.

También quisiera agradecer a Eugene J. Prakapas de Washington Square Press, Inc., quien es investigador en Oxford y no sólo editó el manuscrito con inusual delicadeza y percepción, sino que me ayudó a aclarar muchas cuestiones sustanciales básicas; y al Sr. Freeman Lewis, por su gran amabilidad. Estoy en deuda con Yao Kuo-Liang, Director del Departamento de Arte del Museo de Historia Nacional en Taiwán, por las bellas ilustraciones incluidas en este libro.

Estoy especialmente agradecido con muchos de mis amigos y antiguos colegas de Taiwán, quienes me enviaron los materiales necesarios para la compilación de este libro. Lamento que el alto costo que representa imprimir en chino haga imposible agregar aquí la bibliografía de los escritos chinos que he usado.

Por último, pero no menos importante, le debo agradecimiento a mi esposa, pues sin su paciencia y aliento, este libro no hubiera sido posible.

Ch’u Chai

Introducción

Alcances y estructura de este libro

Este libro está diseñado como una introducción legible y sin tecnicismos para ayudar al vasto público a introducirse a un fascinante pero complejo campo.

Ofrece una discusión introductoria con las características básicas del pensamiento chino, para permitir al lector promedio cerrar la distancia entre la mentalidad oriental y la occidental. Adicionalmente, se presenta un breve recuento de los orígenes e inicios de la filosofía china.

El cuerpo del libro consiste en ocho capítulos, cada uno dedicado a una de las gigantescas figuras que dominan el campo de la filosofía china. Ya que la intención es realizar una introducción para el vasto público a todo un campo, se pondrá énfasis en los rasgos generales de la filosofía de cada pensador y no se realizará un análisis exhaustivo de sus enseñanzas. Cada capítulo sigue específicamente el siguiente esquema:

1. Un esbozo biográfico del filósofo correspondiente.

2. Una discusión de sus enseñanzas, con énfasis en sus características más importantes.

3. Una consideración de las influencias sociales y políticas que marcaron al filósofo y su perspectiva.

4. Una comparación con los otros grandes filósofos: cómo varios sabios rivalizaron y, aun así, se complementaron mutuamente; cómo emplearon ideas y escrituras del pasado y de ellos mismos.

5. Una apreciación de la influencia del filósofo en cuestión sobre el desarrollo de la mentalidad china.

Cada capítulo es una unidad independiente que puede ser leída por sí sola. Sin embargo, se recomienda al lector comenzar por el primer capítulo y continuar página por página para captar la cercana relación que existe entre estas figuras.

Finalmente, se rastreará la filosofía china a lo largo del tiempo para, al menos, sugerir algunas de las influencias que han contribuido en el desarrollo de la mentalidad china contemporánea.

La traducción de términos técnicos en la filosofía es extremadamente difícil. Para muchos términos chinos sólo se pueden encontrar términos equivalentes aproximados para el español.[1] Por lo mismo, la mayoría de las veces la traducción va necesariamente acompañada de una interpretación, para que el lector occidental comprenda el significado. Se ha hecho un esfuerzo para traducir estos términos de la manera más clara posible, pero se debe recordar que en la filosofía china se encuentran muchas de las más profundas y difíciles concepciones humanas. A eso hay que agregar que un solo ideograma chino, por lo general, condensa el significado de muchas palabras en español.[2] Tenemos entonces estas ideas filosóficas que son difíciles en sí mismas, por más que han sido traducidas e interpretadas claramente. Para mayor precisión, se ha incluido un glosario que sugiere la equivalencia entre términos chinos importantes y su contraparte occidental.

Otra dificultad incluye las fuentes de la literatura filosófica china. Hu Shih, en su libro El Desarrollo del método lógico en la China Antigua, ha señalado: “De la literatura filosófica del periodo que va de la muerte de Confucio (479 a.

C

.) al último cuarto del siglo

IV

a.

C

., muy poco material confiable ha llegado a nosotros”.[3]

La razón de esta ausencia de literatura temprana es en gran parte el “incendio de Ch’in” (213 a.

C

.), que causó una incalculable pérdida para la literatura china. Por esto, nuestro conocimiento de los documentos antiguos es el resultado de una laboriosa recuperación que los humanistas hicieron de los libros perdidos entre las cenizas.

Hay que agregar que, aunque el tratamiento de los temas de este libro puede calificarse como un experimento innovador, no se pretende atribuir un análisis exhaustivo ni que todos los argumentos o los énfasis sean originales.

A lo largo de este texto, los intereses del lector promedio han sido la preocupación central. Se ha incluido una biografía complementaria para aquellos que deseen avanzar en este campo de manera más profunda.

La naturaleza de la filosofía china

Ciertos principios fundamentales sirven para distinguir entre la filosofía china y occidental.

En primer lugar, donde la filosofía occidental está asociada a la ciencia y la religión, la filosofía china está más cercana a la ética, la política, la literatura y las artes. Esto se debe a que el ideal del conocimiento por sí mismo no se encuentra en China, donde el conocimiento se desea sólo como un medio para fines prácticos y nobles. La Ciencia, como Platón y Aristóteles dijeron, tiene sus raíces en el asombro, en el deseo de saber y entender por el sólo hecho de

hacerlo. Pero las raíces del pensamiento chino se establecen en la ansiedad de los sabios de “entender las maneras de la naturaleza y conocer las necesidades de las personas”.[4] Esto no es un espíritu científico sino práctico, que enfatiza las cualidades morales del hombre sobre sus capacidades intelectuales. Por esto, la filosofía china ha fallado desde sus orígenes en cimentar la ciencia. Es concebible que China, con su temprano desarrollo cultural y sus invenciones industriales dignas de mención, pudiera haber desarrollado las ciencias de manera más extensa y fructífera de lo que en realidad ha logrado. Pero este pensamiento práctico y ético ha sido un obstáculo para dicho desarrollo. El misticismo taoísta es la única excepción. La alquimia taoísta, en su búsqueda de la piedra filosofal y el elixir de la vida, fue la fuente de la pseudo-química; el yoga taoísta, con su énfasis en la meditación y los ejercicios de respiración, enseña cómo aliviar enfermedades y prolongar la vida. También el misticismo taoísta tiene, generalmente, el espíritu de la ciencia, pero sus enseñanzas nunca han sido exploradas a profundidad desde este punto de vista.

De nuevo, en contraste con los occidentales, los chinos no son intensamente religiosos. Cada gran sistema de pensamiento chino se desarrolló principalmente como una filosofía de autocultivación y sólo por coincidencia como culto religioso. La mayoría de los filósofos chinos han negado los elementos que, para los occidentales, distinguen a la religión de la filosofía: primero, la creencia de un Ser Supremo; segundo, la creencia de la inmortalidad del alma. De todos los grandes filósofos del periodo Chou, Mo Zi fue el único que creyó en El Cielo como el Ser Divino, aunque incluso él utilizó esta creencia como una fuerza motivante para su doctrina esencialmente humanista de un amor que todo abarca. Por esto, donde el occidental es religioso y se preocupa básicamente por el amor hacia Dios, el chino es humanista y ético, ocupado principalmente en relaciones sociales, responsabilidades civiles y códigos morales.

La filosofía china también difiere de la occidental en el método y actitud de estudio. El Profesor F. S. C. Northrop ha definido esto en su distinción entre dos tipos principales de conceptos, uno alcanzado por la intuición y el otro por la postulación:

Un concepto de intuición es aquel que denota y, del cual se da un significado completo por algo que es aprehendido inmediatamente [...] Un concepto de postulación es aquel cuyo significado completo es designado por los postulantes

de la teoría deductiva en la que ocurre.[5]

El primero de estos conceptos caracteriza a la filosofía china, con su énfasis en meditación y métodos de autocultivación resultando en una preocupación profunda por problemas concretos y el disgusto por lo abstracto. El segundo aplica a los pensamientos occidentales y sus cualidades de especulación y análisis lógico. Esta disposición china ha enriquecido de manera natural el entendimiento intuitivo pero ha paralizado el razonamiento lógico y la generalización abstracta. El resultado inevitable de esto ha sido una ausencia casi total de procedimientos experimentales. Confucio dijo alguna vez: "Permítenos enseñar el camino al conocimiento. Sólo di que sabes cuando en verdad sabes y acepta tu ignorancia de lo que no conoces –este es el camino al conocimiento".[6]

Una definición ideal de los límites del conocimiento de cada uno puede parecer imposible para la mentalidad occidental, pero cuando se observa a la luz de la distinción señalada previamente, se puede observar como un objetivo natural de los chinos, indiferentes para con la especulación sin límites.

Las filosofías occidental y china difieren también en sus contenidos. La occidental está dividida, generalmente, en cinco campos de estudio: lógica, el estudio de método; estética, el estudio de belleza; ética, el estudio de conducta; y metafísica, el estudio del ser. La filosofía china, por otro lado, raramente ha separado las necesidades éticas y prácticas. Esto no significa que la lógica, estética y metafísica estén ausentes; más bien simplemente están conectadas con la ética y práctica de una u otra manera. Este factor es otro resultado más de su preocupación con las relaciones humanas y la moralidad.

Finalmente, las dos difieren en su espíritu fundamental. La filosofía occidental está marcada por el antagonismo de los diferentes factores en el mundo: el antagonismo del humano contra lo divino, del ideal contra lo real, de la sociedad contra lo individual, de la autoridad contra la libertad, entre otros. Pero la filosofía china está marcada no por el antagonismo, sino por la continuidad del mundo. Para los chinos, por ejemplo, el hombre es parte del universo y el universo es parte de la existencia del hombre. En cualquier momento de nuestra existencia, nuestra vida y la naturaleza están irremediablemente ligadas y completamente involucradas una con otra. Esta es la teoría de la unidad del Cielo y el hombre como fue señalada por los investigadores de Confucio; también es la

doctrina de “la igualdad de todas las cosas” promulgada por el gran filósofo taoísta Zhuang Zi.

La esencia de la filosofía china reside en su aprehensión de síntesis total, que se conoce como Tao. Por ejemplo, el yin y yang, el principio femenino pasivo y el masculino activo de la filosofía china, pueden estar ligados a la tesis y antítesis en la filosofía occidental. Sin embargo, la interacción del yin y yang no representa dos fuerzas antagonistas sino dos facetas complementarias del Tao –en lugar de oposición, hay cooperación. En el sistema taoísta, la distinción entre yu y wu es tan grande como la de ser y no-ser de la filosofía griega. Yu y wu, sin embargo, no representan conceptos opuestos; demuestran dos etapas de creación que, aunque llevan diferentes nombres, tienen un origen común –el Tao.

Sobre todas las cosas, la filosofía china es una mezcla de lo idealista y lo realista, lo ético y metafísico. Esto es, en gran parte, debido al choque entre los dos sistemas principales de pensamiento chino: taoísmo y confucionismo. El primero, con su enfoque místico y de otro mundo, ha peleado con el enfoque tan humanista y aterrizado del confucionismo. Esta lucha a través de los siglos ha producido una situación en la que, finalmente, estas escuelas se complementan a sí mismas en un balance entre los extremos.

Es este espíritu de síntesis el que debe tomarse en cuenta si se busca entender la filosofía china.

Los orígenes de la filosofía china

Las dos corrientes principales del pensamiento chino han sido el confucionismo y el taoísmo, fundadas en el siglo

VI

a.C. por Confucio y Lao Zi, respectivamente. Sin embargo, a pesar de su importancia y la temprana aparición, no representan apropiadamente los orígenes de la filosofía china, ya que tanto Confucio como Lao Zi utilizaron los trabajos de clásicos importantes previos a sus tiempos de estudio. De los trabajos antiguos, la verdadera cuna de la filosofía china es probablemente el Pa Kua, u

“Ocho Trigramas”, que consiste en varias combinaciones de líneas rectas acomodadas en círculo. Supuestamente, éstos fueron rescatados de las marcas en el caparazón de una tortuga por Fu Hsi, uno de los míticos emperadores de la antigüedad. Consistían en dos figuras primarias: una línea recta continua (—) llamada yang-yao, o el símbolo de lo masculino o principio positivo; y una línea rota (– –) llamada yin-yao, o el símbolo de lo femenino o el principio negativo. La tradición asegura que estos trigramas inicialmente fueron tratados de forma sistemática por el rey Wên, fundador de la dinastía Chou, y su hijo, el duque de Chou. De ahí, ellos se volvieron la base de la metafísica y el ocultismo como se señala en el Yi Ching o Libro de los cambios.

Los Ocho Trigramas simbolizan los ocho elementos o factores fundamentales del universo (Cielo, Tierra, Trueno, Agua, Montaña, Viento, Fuego, Pantano) y las diferentes características abstractas que se sugerirían y asociarían con ellos. Después, los Ocho Trigramas fueron combinados hasta que se convirtieron en sesenta y cuatro hexagramas, cada uno de ellos simbolizando, supuestamente, uno o más fenómenos del universo, ya sea natural o humano. Juntos, los hexagramas supuestamente representaban de manera simbólica todo lo que había pasado en el universo (véase diagrama I).

Diagrama I. Los Ocho Trigramas
con el símbolo de la creación en el centro.



Reproducción del diagrama publicado
en la versión original de 1961.

La importancia de estos símbolos no puede ser sobre enfatizada. Antes del tiempo de Confucio, el libro sagrado que los contenía, comúnmente conocido como Yi, era usado para explicar la divinidad, los fenómenos naturales y también la complejidad de las relaciones humanas. Aún después, confucionistas y taoístas utilizaban el Yi para expresar sus ideas y servía como puente entre las enseñanzas de las escuelas opuestas.

El otro trabajo temprano de monumental importancia era el Shu Ching o Libro de Historia. Se dice que este trabajo estaba originalmente compuesto por cien documentos que cubrían un periodo de dieciséis siglos (2400-2800 a.

C

.). Éstos son los mejores documentos históricos en existencia para el estudio de la antigua historia, política y pensamiento chino.

Se debe hacer una aclaración al respecto de los orígenes de la filosofía china, además de las consideraciones históricas esenciales. La filosofía occidental es, en gran medida, producto de la Grecia del siglo

VI

a.

C

. En los primeros días, los griegos continentales migraban a las islas cercanas de Egea, Sicilia, Sur de Italia, Asia Menor; es decir, casi hasta los límites del mundo conocido en ese entonces. A la par de este proceso se dio un desarrollo natural de curiosidad acerca del universo y el papel del hombre en éste, en realidad una búsqueda de los hechos y leyes de la naturaleza. Esto llevó a una interacción entre la filosofía y la ciencia, al punto de que los más grandes filósofos eran también hombres de ciencia: Pitágoras, Platón y Aristóteles.

La situación en la China antigua era diferente, ya que China se encuentra en el centro de una gran masa territorial del este de Asia, que ocupa una vasta área fuera de la cual, naturalmente, no sintieron la necesidad de explorar. No es sorpresa encontrar que el mundo del hombre era más importante para los

antiguos chinos que el mundo de la naturaleza. Su pensamiento estaba enfocado en problemas políticos y sociales, en lugar de científicos, dando como resultado que, donde los griegos eran científicos y filósofos, los chinos eran teóricos políticos y filósofos. Este interés en instituciones políticas y sociales, como fue implementado por reyes y sabios antiguos, aunque no habían construido aún un sistema o filosofía propios, es lo que le da un significado especial al Shu Ching o Libro de Historia. Esta área de interés es el verdadero punto inicial de la filosofía china.

La Era Clásica de la filosofía china

El periodo Chou (1122-1265 a.

C

.) es conocido por los historiadores de la cultura china como la Era Clásica. Es comparable con la Era Dorada de Grecia porque, como su contraparte occidental, estableció las normas culturales para su sociedad. Toda la filosofía china que le sucedió está basada en las enseñanzas de los grandes filósofos del periodo Chou.

Alrededor del 900 a.

C

., el imperio feudal de Chou empezaba a mostrar síntomas de deterioro. Los príncipes de estados feudales individuales se estaban volviendo fuertes y, debido a una constante batalla, los estados más débiles iban siendo eliminados. Los estados fuertes que quedaban desafiaron la autoridad de la Casa Chou. Con la instigación de los príncipes, e incluso su ayuda, hombres semicivilizados de tribus del oeste de China derrotaron al soberano Chou e invadieron el dominio real en lo que es hoy en día la provincia de Shansi, cerca de Sian. En el 771 a.

C

., los Chous movieron su capital hacia el este, a la ciudad de Loyi, moderno

Loyang, en Honan, y la dinastía fue conocida después como Chou del Este. Después vino la Era del Ch’un Ch’iu (Primavera y Otoño) (722-481 a.

C

.), que fue seguida por el Chan-Kuo o la Era de los Estados en Guerra (480-222 a.

C

.), donde los estados tomaron un papel predominante mientras que el soberano fue reducido a una figura simbólica.

Este periodo entero fue de intensa actividad política, social e intelectual, durante el cual todas las convenciones e instituciones establecidas fueron sometidas a críticas destructivas. Las condiciones de la época eran tan insatisfactorias que las críticas y protestas se desarrollaron hasta un punto de sofisticación en el que se volvieron escuelas de pensamiento. El nacimiento de este sentido crítico en el pueblo chino fue el despertar de lo que se llamó en la Europa del siglo

xviii

el espíritu moderno, el espíritu de liberalismo, el espíritu de consulta. Este espíritu “moderno” en China produjo una variedad de ideas originales. La mente china, hasta entonces confinada a la tradición, parecía que súbitamente se liberaba de sus ataduras y se rebelaba en su nueva libertad. Los hombres eran libres de tratar de llegar a una conclusión deseada desde cualquier ángulo que les satisficiera. Fue esta libertad la que dio como resultado el movimiento intelectual más grande que se haya conocido en China.

El periodo entre los siglos

VI

y

III

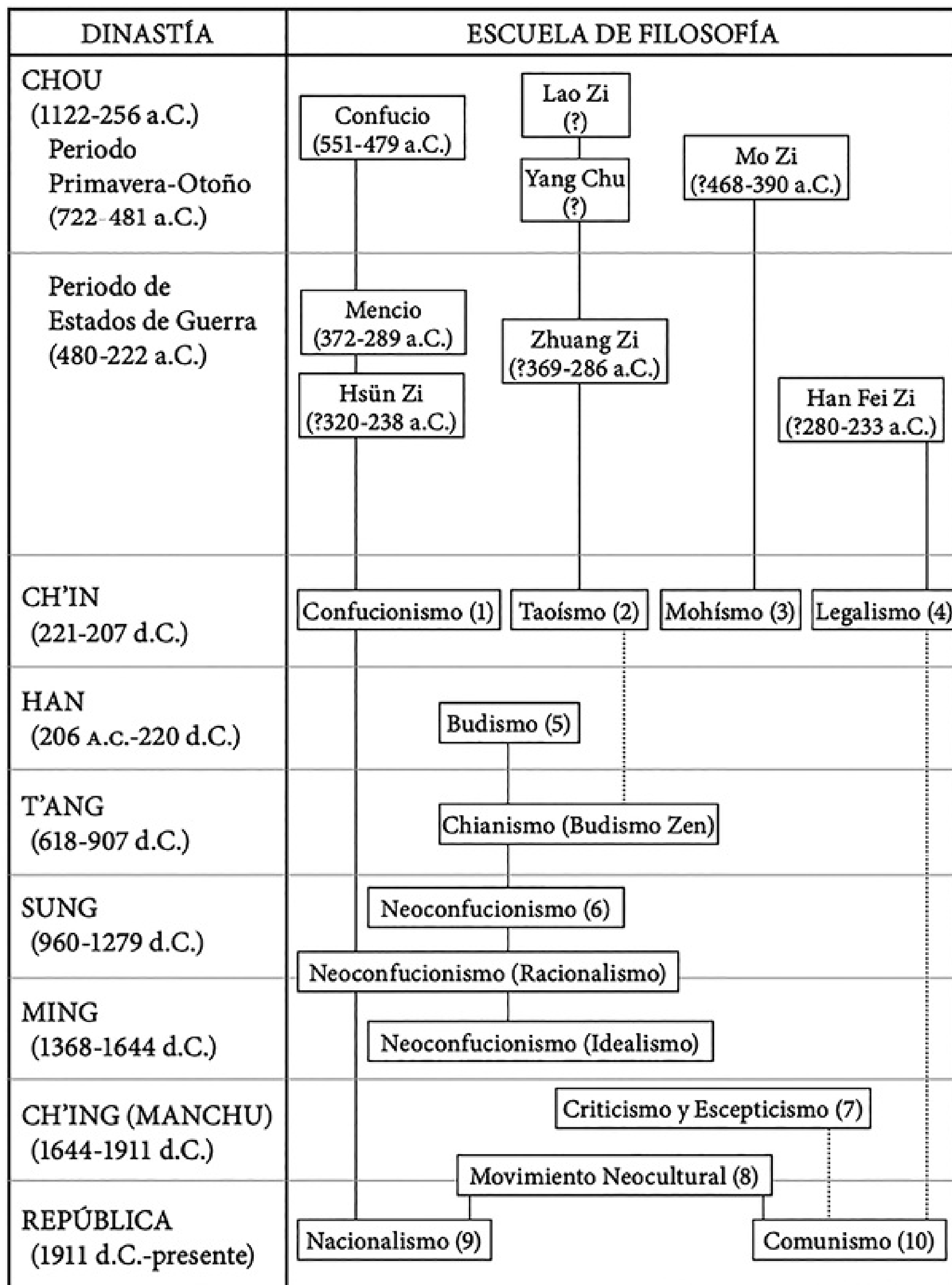
a.

C

. vio el florecimiento de la filosofía china antigua y dio pie a las supuestas Cien (es decir, diversas o varias) Escuelas de pensamiento, entre las cuales el confucionismo y el taoísmo fueron de las más importantes. Las Cien Escuelas han sido clasificadas, generalmente, en seis corrientes primarias de pensamiento: Tao Chia o Escuela Taoísta (taoísmo); Ju Chia o Escuela de Literati (confucionismo); Mo Chia o Escuela Mohista (mohismo); la Escuela Yin-Yang; Fa Chia o Escuela Legalista (legalismo) y Ming Chia o Escuela de Nombres (sofismo). De las seis, sólo las primeras cuatro han hecho una contribución duradera. La Escuela Yin-Yang y la Escuela de Nombres no pueden atribuirse dichos logros, aunque proveyeron un campo muy rico para la investigación y descubrimientos científicos. La Escuela Yin-Yang fue un vástago del taoísmo, que creía en la existencia del yin (femenino) y el yang (masculino) como dos principios cósmicos de los cuales, a través de su interacción, se producían todos los cambios en el universo. También se conocía como la Escuela Wu Hsing (Cinco Elementos) por su teoría de que cada periodo de la historia estaba dominado por uno de los cinco elementos: tierra, madera, metal, fuego y agua. Todos sus escritos han sido perdidos y más adelante se le asoció con lo oculto, la magia y los encantos, con lo que falló en desarrollar un sistema de pensamiento independiente. La Escuela de Nombres evolucionó de la Escuela Mohista y sus miembros eran un grupo de sofistas y dialécticos. Se volvieron políticos conocedores del arte del habla, pero no podían ser reconocidos como filósofos.

Por lo tanto, en términos de la influencia significativa en la vida china, son cuatro sistemas principales de pensamiento los que comprenden el campo general de la filosofía china: confucionismo, mohismo, taoísmo y legalismo. Estos sistemas son representados por los ocho grandes filósofos del periodo Chou: Lao Zi, Confucio, Mo Zi, Yang Chu, Mencio, Zhuang Zi, Hsün Zi y Han Fei Zi. Todos los demás fueron retoños de estas cuatro corrientes principales de pensamiento y sus representantes (véase el diagrama II). Cada una de estas ocho figuras puede ser considerada mejor en términos de la forma de su reacción a la infelicidad de los tiempos.

Diagrama II. Desarrollo de la filosofía china



Reproducción del diagrama publicado en la versión original de 1961.

Lao Zi y sus seguidores concluyeron que el caos de la época era prueba de algo radicalmente equivocado en la naturaleza y constitución de la sociedad y la civilización. El hombre había tenido un paraíso, pero lo había perdido por sus propios errores, que consistieron, en gran parte, en los esfuerzos para construir una civilización artificial. Por esto, la única solución del hombre fue retroceder de esta civilización a los tiempos primitivos, del estado de la cultura al estado de la naturaleza. Esta forma naturalista de pensamiento representa al taoísmo, mismo que es revisado, hasta cierto punto, en el tercer capítulo.

Aunque los taoístas estaban unidos en su ideal general de retraimiento, entre sus propias filas había dos interpretaciones del concepto fundamental: el Tao, mismo que Lao Zi había considerado la fuerza motivante del universo. Una perspectiva, representada por Zhuang Zi (capítulo 4), consideraba al Tao como la totalidad de la espontaneidad de todas las cosas en el universo, una fuerza o idea que permitía que todas las cosas se desarrollaran por sí mismas, natural y espontáneamente. Esta perspectiva puede ser clasificada como la versión idealista o romántica del taoísmo.

Por otro lado, Yang Chu (capítulo 5) pensaba que el Tao era una fuerza física invisible que produjo el mundo, no por diseño o voluntad, sino por necesidad u oportunidad. Esta perspectiva representa el hedonismo o el aspecto materialista del taoísmo.

Otra reacción, y probablemente la más influyente, al conflicto del periodo fue la caracterizada por el pensamiento de Confucio y sus seguidores. En contraste con los taoístas, ellos no promulgaban el retraimiento, sino un regreso a la ceremonia disciplinada y a la cultura del periodo Chou temprano. El logro de Confucio (capítulo 1) fue transmitir las ideas de los antiguos clásicos chinos a sus contemporáneos y a las épocas siguientes. Transformó las ceremonias feudales en un sistema de ética. Su humanismo contrastaba fuertemente con el naturalismo de Lao Zi; dedicó su vida al ideal de una sociedad ordenada, donde el peso recayera sobre las relaciones entre los hombres civilizados.

La posición dominante del confucionismo en los últimos veinticinco siglos se debe, sólo en parte, al sabio inmortal mismo, quien cimentó las bases sobre las cuales Mencio y Hsün Zi construyeron un templo majestuoso donde el pensamiento y la cultura china han encontrado satisfacción desde entonces.

Mencio debe ser recordado como el gran defensor del confucionismo, quien en una era de anarquía intelectual y heterodoxia, defendió la gran tradición con tal vigor y valor que se mantuvo suprema. Además, expandió significativamente las enseñanzas de su maestro (capítulo 2).

A pesar de mantenerse leal al confucionismo, Hsün Zi se opuso a Mencio, en particular a su doctrina de la naturaleza humana. Mencio era un idealista en su fe dedicada a la bondad de la naturaleza humana. Hsün Zi le atribuía poca fe, y exaltaba las funciones y prerrogativas del estado. En esto anticipó a los dos grandes exponentes de la Escuela Legalista del siglo

III

: Han Fei Zi y Li Ssu quienes, a pesar de haber sido legalistas, esencialmente se mantuvieron como discípulos de este gran confuciano. Hsün Zi es, probablemente, mejor ubicado como un ecléctico, por representar los mejores logros intelectuales de varias escuelas de pensamiento, y pudo resumir la doctrina de Confucio para la posteridad (capítulo 7).

Hubo una tercera reacción al periodo, la de Mo Zi y sus seguidores. Partiendo de una clase social más baja, Mo Zi enseñó una filosofía de vida correspondiente a los deseos de la gente común y, por tanto, opuesta a las inclinaciones aristocráticas de Confucio y Lao Zi. Donde ambos se habían enfocado en el pasado, Lao Zi para deshacer la civilización y Confucio para mantener la cultura chou existente, Mo Zi tomó el camino utilitario de buscar la felicidad en un futuro prometedor que sería alcanzado al construir un mundo diferente y mejor (capítulo 6).

Además de estos tres grandes sistemas de filosofía, estaban los legalistas, ya mencionados, que hicieron sentir su influencia en el siglo

III

a.

C

., durante la transición del periodo Chou al Ch’in. Han Fei Zi (muerto en 223 a.

C

.) era el líder exponente de esta escuela y un descendiente de la real casa de estado de Han. Su pensamiento se originó en doctrinas existentes, en el shih (autoridad) de Shên Tao, shu (política) de Shên Pu-hai y fa (ley) de Shang Yang. Han Fei Zi también tomó de la teoría de la naturaleza humana de Hsün Zi para apoyar su argumento de que la ley era esencial para mantener el orden social y la paz. Los legalistas, tipificados por Han Fei Zi, buscaban un gobierno firme y autocrático, incluso totalitario, y leyes estrictas como el marco de un orden social. Así, se vieron enfrentados con investigadores confucianos en particular y con la mayoría de las enseñanzas pasadas, que enfatizaban la dignidad del individuo y la necesidad de influencia personal del mandatario.

El emperador Ch'in, Shih Huang Ti, fue en gran medida responsable de este conflicto, pues instigado por su ministro legalista, Li Ssu, proclamó el edicto notorio de 213 a.

C

. que ordenaba la destrucción de los antiguos clásicos, especialmente los libros de la Escuela Confuciana. Como resultado de este edicto, la actividad intelectual del periodo previo llegó a un abrupto fin.

Así, en resumen, es como los cuatro grandes sistemas de filosofía en el periodo Chou fueron representados por ocho grandes filósofos cuyas enseñanzas e ideas han dominado la mente china. A pesar de que difieren ampliamente, estas cuatro escuelas han formado la filosofía china en total. La historia de su desarrollo y significado es la historia de la filosofía china.

Ch'u Chai

New School for Social Research

Ciudad de Nueva York

Confucio

Yo no he nacido con posesión

del conocimiento,

pero ya que me gusta la antigüedad,

lo persigo asiduamente.

Analectas, VII-19

De todos los grandes filósofos de China, Confucio es el más conocido en el mundo. El nombre de Confucio es la versión algo latinizada y occidental del chino K'ung Zi, que literalmente significa Maestro K'ung. Confucio fue conocido, inicialmente, sólo por su nombre familiar, ya que el título de Maestro se le agregó después, como señal de respeto.

Confucio fue el primero en crear un gran sistema global de filosofía en China. Seguido a lo largo de veinticinco siglos, ha moldeado los hábitos y características de la población china.

Antes de Confucio, China ya poseía muchos tesoros en literatura e historia, pero estaban desperdigados y sin aparente relación. Confucio asimiló todo lo mejor de los antiguos sabios y reyes; después, a partir de esta herencia, construyó un gran sistema de filosofía. Con este logro, Confucio se estableció como uno de los

grandes pensadores de toda la historia.

La vida de Confucio

A los quince años, me dispuse a aprender; a los treinta, me mantuve firme en mi propósito; a los cuarenta, actué con discreción; a los cincuenta, conocí el Ming (Decreto del Cielo); a los sesenta, comprendí la verdad; y ahora, a los setenta, puedo seguir lo que mi corazón desea, sin agredir el sentido de justicia.[7]

La fecha de nacimiento de Confucio se ha puesto en duda, pero tradicionalmente se considera en el 551 a.

C

. Nació en el estado de Lu (actualmente Ch'u Fu en Shuantung), el centro cultural de la antigua China. Muchos eventos, sueños y portentos se han relacionado con su nacimiento. Se dice, por ejemplo, que la Madre K'ung una vez rezó en una cueva por un hijo y esa misma noche tuvo un sueño en el que el Emperador Negro (uno de los Seres Divinos) apareció y le concedió su deseo. Cuando el momento se acercaba, corrió a esa misma cueva, donde nació el niño y fue "bautizado" por un manantial tibio que surgió al momento del nacimiento. En la misma historia, se dice que Confucio, a su nacimiento, tuvo una apariencia milagrosa, con una "boca amplia, labios de buey y espalda de dragón" (el dragón, en China es un símbolo de realeza). Aunque estos mitos actualmente se reconocen como imaginarios, sirven para demostrar la estima que los chinos tienen por Confucio.

Confucio provino de una familia respetable que podía rastrear sus orígenes hasta la antigua casa real de Shang. Sus ancestros, por lo tanto, habían sido hombres eminentes en la política y la literatura. Su padre, el anciano K'ung Shu Liang-heh, quien era conocido como un soldado de valor, coraje y proezas, murió cuando Confucio tenía sólo tres años.

No se sabe mucho respecto de la niñez del sabio bajo el cuidado e instrucción de su madre. Debió haber sido un niño solemne, ya que se dice que cuando tenía seis años empezó a jugar con otros niños a los "sabios reyes", realizando ritos

antiguos, arreglando recipientes de sacrificio y asumiendo posturas ceremoniales. A la edad de quince años se dedicó al aprendizaje y obtuvo una reputación por conocimiento y propiedad. Confucio dijo del conocimiento:

Los hombres que poseen el conocimiento ocupan el sitio más alto; aquellos que lo ganan al estudiar vienen después; aquellos que lo obtienen sólo por el estudio arduo vienen en tercer lugar; aquellos que, aunque estudien arduamente, no lo consiguen, están en el último nivel.

Hablando de sí mismo, dijo que no era de los que "nacieron con posesión del conocimiento", sino que, al gustar del estudio de los principios e instituciones de la antigüedad, lo persiguió asiduamente.

Debido a la muerte de su padre, su familia conoció la pobreza, por lo que, inicialmente, no pudo seguir el camino de la escolaridad pura. El joven Confucio recibió la educación aristocrática usual que consistía en las artes de ir en carruaje y arquería, historia y números, música y rituales; pero inició su carrera como superintendente de graneros en su distrito nativo y tuvo un mandato exitoso. El siguiente año fue puesto a cargo de los campos públicos y, bajo su administración, el ganado fue fuerte y saludable. Más tarde, les dijo a sus estudiantes: "Cuando era joven, mi condición era baja, y por esta razón adquirí mi habilidad en muchas cosas".

Cuando tenía diecinueve años, Confucio se casó con una dama de la familia Chien-kwan del estado de Sung y tuvieron un hijo al año siguiente. Para el nacimiento de su hijo, el duque de Lu envió un par de carpas, el símbolo tradicional de felicidad doméstica y fertilidad. Para conmemorar el regalo, Confucio nombró a su hijo Li (la carpa). No se sabe nada al respecto de otros hijos, excepto que tuvo, al menos, una hija.

En el año 528 a.

C

. Confucio abandonó su cargo público para llorar la muerte de su madre. Durante los tres años de luto se abstuvo de cualquier indulgencia o actividad sensual y se

dedicó al estudio de la historia antigua, literatura e instituciones. No se sabe qué posición tomó después de que el periodo de luto terminara. Probablemente comenzó su carrera como maestro público, ya que había logrado conseguir la atención pública y el respeto de los grandes. Por ejemplo, en el año 518 a.

C

., en su lecho de muerte, Mêng Hsi-tzu, líder de una de las familias nobles en Lu, dijo a sus dos hijos que estudiaran las doctrinas de la antigüedad con Confucio. A través de su influencia Confucio fue enviado por el duque Chao de Lu para visitar Lo, la capital imperial de Chou, con el propósito de observar las reliquias de la grandeza imperial perdida.

Chou llevaba mucho tiempo sin actividad política, pero continuaba siendo el centro de la cultura. Aunque su gloria había disminuido, los rasgos de su esplendor aún eran discernibles en su capital: Lo. Debido a que Confucio fue, no como diplomático, sino como visitante que buscaba estudiar los ritos y música de la dinastía existente, visitó al músico famoso Ch'ang Hung y al curador de archivos reales, Lao Tan, mejor conocido por el resto del mundo como Lao Zi.

Ch'ang Hung, enormemente impresionado por los logros intelectuales de Confucio, hizo el siguiente comentario:

Cuando habla, elogia a los reyes antiguos. Se mueve a lo largo del camino de la humildad y la cortesía. Ha escuchado de toda materia y tiene una buena memoria. Su conocimiento de las cosas parece inagotable. ¿No tenemos en él la promesa de un sabio?[8]

Pero Lao Zi reaccionó diferente y le dio a Confucio una lección sobre humildad y la vida sencilla:

Todos esos hombres de los que hablas están muertos, y sus huesos han sido molidos en polvo; sólo sus palabras se mantienen. Cuando el hombre tiene buena fortuna, es exitoso; pero si las circunstancias están en contra de él, procede como

si sus pies estuvieran atados. He escuchado que un buen mercader que tiene sus tesoros bien guardados parece estar en la miseria, y que el hombre agraciado, siendo eminente en virtud, aparece como estúpido. Deja tus aires de orgullo y tus muchos deseos; deshazte de tus modales artificiales y apetitos sensuales. Estos no te serán ventajosos. Eso es todo lo que tengo que decirte.[9]

Después de su visita, Confucio, en vez de ser ofendido por este consejo honesto y directo, dijo a sus discípulos:

Sé que los pájaros pueden volar, los peces pueden nadar y los animales pueden correr. El corredor puede ser atrapado; el nadador puede ser enganchado; el volador puede ser derribado por la flecha. Pero, en cuanto a los dragones, no puedo decir cómo montan en el viento y las nubes arriba en el aire. Hoy, he visto a Lao Zi. ¡Qué dragón![10]

Aunque no podemos probar la autenticidad de este encuentro, bien pudo haber ocurrido, ya que en el Libro XXIV del Li Chi (Libro de Rituales) Confucio le dice a Chi K’ang lo que una vez escuchó de Lao Zi acerca de los antiguos sabios-reyes, y en el Libro V se refiere cuatro veces a los puntos de vista de Lao Zi sobre ciertos aspectos de rituales funerarios. Es interesante, en cualquier caso, que Confucio y Lao Zi sean representados como inmediatamente enfrentados. A lo largo de los años, sus filosofías respectivas han parecido, similarmente, opuestas: cada uno grande en sí mismo, pero ampliamente diferente del otro.

Mientras se encontraba en Lo, Confucio se embarcó en varios viajes turísticos que tuvieron gran significancia en sus pensamientos y escritos posteriores. Caminó en los campos destinados para los grandes sacrificios al Cielo y la Tierra y visitó el vestíbulo del Templo Mayor, donde se realizaban los ritos ancestrales de los soberanos. En el templo había una estatua de metal de un hombre con tres broches sobre la boca y en su espalda una homilía decía: “Ten cuidado de lo que dices. No hables demasiado, ya que hablar lleva a la calamidad”. Confucio se impactó con esto y le dijo a un discípulo: “Estas palabras son ciertas y aplican a nuestros sentimientos”.

Después, Confucio fue llevado a inspeccionar el Vestíbulo de Luz, construido para la recepción real de príncipes feudales visitantes. En las paredes se encontraban retratos pintados de antiguos soberanos, incluidos los de Yao y Shun, rey Wên y el duque de Chou, quien cargaba al pequeño rey Chêng en sus rodillas. La dignidad de sus rostros, la grandeza del templo y la belleza del vestíbulo, junto con la grandeza del Duque, impresionaron a Confucio tan profundamente que se volvió a sus acompañantes y exclamó: “Ahora entiendo la sabiduría del Duque y veo cómo la casa Chou obtuvo su eminencia imperial. Así como usamos un espejo para reflejar las formas de las cosas, también estudiamos la antigüedad para entender el presente”.[11]

Aunque Confucio no estuvo en Lu por mucho tiempo, la visita le dio un entendimiento más profundo de su herencia cultural y abrió nuevas vistas para su búsqueda, al tiempo que lo convencía de la grandeza de la casa de Chou.

Al regresar de Lu, Confucio continuó su trabajo como maestro. Su fama creció considerablemente y jóvenes aspirantes de todas las descripciones, ansiosos por ser instruidos en los clásicos, la conducta y el gobierno, se reunían con él.

Hasta después de llegar a los cincuenta años, Confucio incursionó en la vida pública. A los cincuenta y dos fue nombrado Jefe Magistrado del pueblo de Chung-tu y pronto fue promovido al puesto de Ministro de Justicia. Después, cuando tuvo que dejar su cargo en Lu, pasó trece o catorce años en el extranjero con un grupo de sus estudiantes, viajando, estudiando y visitando a los gobernantes feudales de sus tiempos. Cuando por fin fue llamado de regreso a Lu, ya era un anciano de sesenta y ocho años, difícilmente capaz de hacer sentir su influencia en el gobierno. Ya que sus intentos directos usualmente eran frustrados por celos, se propuso obtener sus objetivos a través de medios menos directos, pero más seguros. Se dedicó, más que nunca, a la instrucción de la juventud y a la edición y recopilación de documentos antiguos que formaron la base de su enseñanza.

En 482 a.

C

. Confucio perdió a su único hijo; en 481 a.

C

., a su estudiante favorito, Yên Hui; y murió en 479 a.

C

., a la edad de setenta y tres años. Fue enterrado en Chu-fu.

La carrera del gran sabio se había centrado en tres objetivos: servir al gobierno, enseñar a la juventud y registrar la cultura china para la posteridad. Estas tres líneas de actividad, mismas que se sobreponían, serán discutidas en las siguientes secciones.

Confucio como hombre de Estado

Deja al príncipe ser como príncipe;

deja al ministro ser como ministro.

Deja al padre ser como padre;

deja al hijo ser como hijo.

Confucio vivió en el tiempo donde el poder central de la casa Chou empezaba a disminuir y los estados vasallos tenían sus propios príncipes gobernadores, cada uno gobernando a su manera. Los historiadores chinos llaman a esta época el Ch'un Ch'iu o periodo Primavera-Otoño (722-481 a.

C

.). El que le sigue se describe como el periodo Chan Kuo o el periodo de Estados

en Guerra (480-222 a.

C

.), cuando la caída de la autoridad central llevo a una ruptura total en la estructura legal y social del país y a las guerras sin fin. Como el gran promotor del orden y la dignidad, Confucio predicó contra el caos emergente, enfatizando las responsabilidades inherentes en las relaciones humanas, entre sujeto y estado o aun entre miembros de una familia. Confucio había visto al caos surgir en el mundo cuando el príncipe no actuaba como príncipe, o el ministro como ministro, y así sucesivamente. Por lo tanto, sintió que el primer paso hacia la transformación de un mundo desordenado era hacer que todos reconocieran y realizaran su propio lugar.

El ideal más alto de Confucio fue el de gobierno mundial, al cual llamó "Gran Mancomunidad" (Ta Tung). Su teoría de este Gran Mancomunidad se encuentra en Li Yun ("Evolución de Rituales"), que es uno de los capítulos en el Li Chi (Libro de Rituales). El primer paso del progreso social se observa como un mundo de desorden; el segundo, como un mundo de "pequeña tranquilidad" o acercándose a la paz en la que todos los estados disfrutan del orden y la paz; el tercero es la idílica Gran Mancomunidad, descrita de la siguiente manera:

Cuando el gran Tao (camino) era practicado, un espíritu de bienestar público saturaba al mundo. Hombres de talento y virtud eran escogidos para puestos de responsabilidad. La sinceridad era enfatizada y la hermandad cultivada. Por lo tanto, los hombres no amaban sólo a sus propios padres, ni trataban como hijos sólo a los suyos. Los ancianos eran cuidados hasta su muerte. Había empleo para los capaces y los medios de mantener a los menores. La amabilidad y la compasión se mostraban a las viudas, a los huérfanos y a aquellos quienes no tenían hijos que los cuidaran, y a los inhabilitados por alguna enfermedad. Los hombres tenían un trabajo apropiado y las mujeres, sus hogares. Odiaban ver los bienes desperdiciados, pero no los reservaban para ellos mismos; les disgustaba la idea de que su energía no fuera utilizada al máximo y, sin embargo, no la usaban para su propio beneficio. Maquinaciones egoístas eran reprimidas y no se les permitía desarrollarse. Ladrones, usureros y traidores no aparecían, por lo que la puerta de cada hombre se mantenía abierta sin miedo al daño de cualquier tipo. Ésta era la época de la Gran Mancomunidad.

Al planear una carrera mundial para sí mismo, Confucio fue inspirado por el duque de Chou. Así, para alcanzar su elevado ideal de gobierno mundial, Confucio determinó esperar a la aparición de un “soberano iluminado”, al cual serviría como su respetado duque de Chou había servido a la casa Chou.

Si no era parte de su destino dar sus grandes habilidades al servicio de un “soberano iluminado”, buscaría a un gobernador serio que le invistiera de alto poder y confiara en su guía, como el duque Huan del estado Ch’i le había confiado a Kuan Chung, el famoso hombre de estado del siglo

VII

a.

C

. Si ni siquiera esto fuera posible, buscaría estar al servicio de un pequeño estado para dar el ejemplo de un buen gobierno, como Tzu Ch’an, el famoso hombre de estado del siglo

VI

a.

C

., lo hizo con el estado de Chêng.

De cualquier manera, Confucio no era un simple idealista. No sólo daba una imagen concreta de un tipo de sociedad humana a la cual aspirar, sino que planteó un programa realista para su propia vida. Cuando Tzu Kung, uno de sus discípulos favoritos, preguntó acerca de los elementos esenciales de un buen gobierno, Confucio señaló de manera realista tres elementos: abundancia de comida, armamento adecuado y la confianza (hsin) del pueblo. De los tres, Confucio pensaba que el de mayor importancia era la confianza del pueblo, sin la cual “no había gobierno”. Confucio dijo:

El gobernador de un estado no se preocupa por la falta de riqueza; se preocupa con la distribución justa de la riqueza. No se preocupa por la pobreza, sino por la inseguridad. Cuando hay distribución justa, no habrá pobreza; cuando hay armonía, no habrá quejas de escasez; cuando haya satisfacción, no habrá rebelión.

La inestabilidad social y la desigualdad económica fueron las debilidades de Lu, mismas que Confucio intentó reformar, aunque sin mucho éxito. Aunque el duque Chao reinó en Lu, era un títere en las manos de tres poderosas familias: Chi Sun, Shu Sun y Mêng Sun. Los líderes de las tres familias ocupaban los tres puestos de jefes ministeriales: aquellos de instrucción, trabajo y guerra. En el año 517 a.

C

., cuando Confucio regresó de la capital imperial, el duque Chao fue expulsado de Lu por una rebelión interna y huyó hacia Ch'i, el estado colindante al norte de Lu.

Como un gesto en contra de los eventos de ese día, Confucio partió hacia Ch'i tras el Duque. Sin embargo, no se unió a los seguidores del Duque a la orilla del pueblo de Ch'i, sino que fue directamente a su capital en Lin-tzu, a unas cien millas al norte de Lu. Su esperanza era influir en Ching, el duque reinador de Ch'i, ya que éste era el único estado cercano capaz de ejercer cualquier grado de influencia en los asuntos de Lu. Sin embargo, aunque impresionado por los talentos del sabio, Ching dudó en darle un puesto y Confucio regresó a Lu.

Confucio no había hecho ese viaje a Ch'i en vano, ya que fue iniciado por primera vez en las bellezas de la música shao, supuestamente compuesta por el antiguo sabio emperador Shun. Estaba tan entusiasmado por las melodías exaltantes que, por tres meses, no estuvo consciente del sabor de la carne. "Nunca imaginé –señaló– que la música pudiera haberse hecho tan excelente".

Confucio permaneció en Lu por un periodo largo fuera de su servicio al gobierno porque era una época de gran desorden. Después de la muerte del exiliado Chao, el nuevo duque Ting también se volvió un títere de los tres clanes poderosos. Lo peor era que los grandes ministros estaban siendo enviados a prisión o eran expulsados de sus dominios por Yang Hu, un poderoso miembro del clan Chi

Sun, virtual dictador de Lu. Sin embargo, en el año 501 a.

C

., los jefes de las tres familias nobles, bajo el liderazgo de Mêng I Tzu, derrotaron a Yang Hu y restauraron sus posiciones en Lu. Debido a su campaña victoriosa contra Yang Hu, Mêng I Tzu, quien había estudiado con Confucio, se instauró en el gobierno. Fue en gran parte gracias a su influencia que Confucio fue nombrado jefe magistrado de Chêng-tu, un pueblo aproximadamente veintiocho millas al oeste de la capital. De igual manera le asignaron al sabio el puesto de Ministro de Justicia, el siguiente en las filas después de los ministros de instrucción, trabajo y guerra, puestos que ocupaban los jefes de las tres familias aristócratas.

A pesar de que habían pasado más de veinte años desde la muerte de Tzu Ch'an, el gran hombre de estado, cuando Confucio ocupó el puesto en el gobierno, la personalidad y logros del primero inspiraron profundamente a Confucio en todas las reformas que efectuó. Dijo: “Tzu Ch'an poseía cuatro virtudes del Chun tzu (Hombre Superior): [era] cortés en su conducta privada; puntual al servir a su superior, amable en sus tratos con las personas y justo al exigir servicios de ellos”.

Confucio fue tan exitoso en seguir su modelo y efectuar tal mejoría en los modales y morales de la gente, que Lu se convirtió en la envidia de todos los estados vecinos. Entre otras cosas, enfatizaba la nutrición adecuada de la población. Diferentes tipos de comida eran prescritos para los viejos y los jóvenes y las tareas eran asignadas proporcionalmente a la fuerza. Los hombres eran, por lo tanto, honestos y las mujeres, castas; incluso se seguía la costumbre de simbolizar la castidad al caminar en lados opuestos de las calles. Los objetos de valor podían ser expuestos sin correr el riesgo de que fueran robados; los pastores abandonaron la práctica de llenar a sus ovejas con agua antes de llevarlas al mercado. Viajeros de todas partes del imperio se sentían a salvo cuando llegaban a Lu.

El éxito de Confucio aquí es aún un mayor indicador de cuán práctico era. Un incidente característico está registrado: su acompañamiento al duque de Lu a una entrevista en Chia-ku con el poderoso duque de Ch'i, donde se proponía dejar de lado viejas riñas y posiblemente crear una alianza. El oficial jefe del duque de Ch'i, tachando a Confucio de “hombre de ceremonia sin valor”, le aconsejó a su

amo que ejerciera coerción al duque de Lu con una parte del territorio fronterizo. Pero Confucio condujo la entrevista de tal forma que no sólo evitó el peligro, sino que indujo al gobernador de Ch'i a que firmara un tratado de alianza y restaurara el territorio de su rival, que se había apropiado injustamente.

Este triunfo diplomático aumentó la popularidad de Confucio y fortaleció su posición. Poco después, emprendió una reforma interna conocida como "Campaña de Destrucción de Tres Ciudades Fortificadas". Las ciudades, Pi, Hou y Chêng, gobernadas respectivamente por los clanes Ch'i, Shu Sun y Mêng, era fortalezas de donde surgían frecuentemente revueltas internas. Por lo tanto, los objetivos de esta campaña eran dos: adoptar precauciones contra las revueltas internas por miembros poderosos y verificar el poder creciente de los tres clanes. Confucio se enfocó energéticamente a la tarea y logró desarmar Pi y Hou. El clan Mêng, sin embargo, mantenía su ciudad de Chêng; su jefe, un estudiante de Confucio, ignoró la orden de desarmarse.

Bajo circunstancias normales, Chêng no hubiera mostrado resistencia. Pero justo en el momento en que Confucio había puesto a su estado en el camino correcto, fuerzas malignas se conjuntaban para ejercer venganza sobre él. Como resultado de sus reformas internas, Confucio había fortalecido la casa ducal y minimizado la influencia de los ministros. Por esto, se volvió cuestión de tiempo que Confucio perdiera la confianza de las familias poderosas. Si seguía en el gobierno, continuaría centralizando el poder ducal y debilitando el de ellos. Temerosos de su reputación y celosos de su popularidad, veían a Confucio cada vez más con desconfianza y aversión, hasta que le retiraron su apoyo por completo.

Al mismo tiempo, el duque de Ch'i, después de sufrir las consecuencias de la conferencia en Chia-ku, quería contrarrestar la influencia del "hombre de ceremonia" al crear una brecha entre él y su amo. Apoyándose en el "estratagema de bellezas", el duque de Ch'i no envió guerreros valientes u hombres de estado astutos, sino ochenta hermosas jóvenes, talentosas en el baile y canto, vestidas con trajes llamativos, junto con ciento veinte caballos píos. Siendo joven y amoroso, el duque de Lu fue tentado y le dio cabida al placer, abandonando todas las lecciones en propiedad que le había enseñado el sabio. Durante tres mañanas no tuvo audiencia y negó a Confucio. Poco después, Confucio se embarcó en su vida de ambulante.

Un incidente en particular hizo que Confucio se apresurará para alejarse. Hubo

tres servicios regulares de estado durante el año, uno en la primavera y uno en cada solsticio. En el festival de primavera, se proveía de animales para sacrificio como señal de la gratitud hacia el Cielo y la Tierra. Conforme la ceremonia se iba acercando, Confucio esperó que su magnitud y solemnidad le pusieran límite a la frivolidad del Duque. Sin embargo, las ceremonias fueron apresuradas y la porción acostumbrada de las ofertas no fue enviada a Confucio. Decepcionado y disgustado, sólo pudo entregar su renuncia y abandonar Lu con un puñado de estudiantes. Esto fue en el año 487 a.

C

.

Durante los siguientes catorce años, Confucio viajó de estado a estado en busca de apoyo y la oportunidad de implementar su gobierno ideal. Aunque los detalles de estos viajes son escasos, se sabe que primero fue a Wei, un estado populista con grandes posibilidades de desarrollo y crecimiento. Inmediatamente percibió su necesidad de mayor riqueza y educación. Juró a sus discípulos: “Si me concedieran poder en el gobierno, obtendría algunas mejoras en un año y éxito absoluto en tres”.

Pero el duque de Wei, al mismo tiempo, estaba ocupado con la belleza y astucia de una brillante concubina, y un hombre de virtud austera como Confucio no le resultaba atractivo. Por lo tanto, la corte de Wei no era lugar para él y Confucio partió para otros estados.

No se conoce mucho de su vida de viajante después de eso, pero no puede estar muy equivocado el asumir que visitó Sung, Chên y Ch’u. Después de varios años en Chên, regresó a Wei en el 483 a.

C

., y en el mismo año, cuando tenía alrededor de 68 años, fue llamado a Lu. Conforme viajaba encontró sólo decepción y desaire, ya que ninguno de los gobernadores estaba dispuesto a escucharlo. En diferentes puntos, incluso peligro y penurias físicas. Mientras estaba en Sung, Confucio y sus discípulos apenas escaparon a la muerte a manos de un grupo armado enviado por Huan T’ui, ministro de Sung. Una vez, la gente de Kuang confundió a Confucio con su viejo enemigo, el poderoso Yang Hu, y lo sitiaron. Sólo la paciencia y dignidad de Confucio controlaron los temperamentos hasta que fue reconocido. En otra

ocasión, en un área fronteriza, él y sus hombres se quedaron sin provisiones y apenas libraron morir de hambre. Una indicación vívida del valor y determinación de Confucio puede observarse en el comentario que hizo cuando se vio enfrentado a esta situación: “Un caballero se mantiene firme en su miseria. Es el hombre pequeño el que da pie a la licencia en tiempos de problemas”.

Confucio era fiel a sus enseñanzas y siempre sufrió las penurias con heroísmo espléndido y pocas quejas. Cuando no se encontraba en una dificultad física, era expuesto a la crítica y al ridículo, especialmente a manos de los taoístas.

Alrededor de esta época, Confucio y sus seguidores encontraron dos reclusos, hombres que se habían aislado del mundo por disgusto de los tiempos turbulentos. Uno de ellos dijo a Tzu Lu, discípulo del sabio: “El mundo entero está en conflicto como una inundación, y ¿qué hombre puede cambiarlo? Tú estás siguiendo a uno que sólo retira de este hombre y aquel. ¿No sería mejor que siguieras a aquellos que retiran del mundo en total?”. Cuando Tzu Lu reportó esto, Confucio dio la respuesta más sabia posible: “No podemos asociarnos con aves y bestias. Sino con nuestros compañeros hombres, ¿con quién debería asociarme?”.

En una ocasión similar, Tzu Lu defendió a su maestro con palabras que resumían aptamente las razones de Confucio para sus persistentes y frustrantes viajes:

Rehusarse a servir en el gobierno no es correcto. Ya que la relación entre lo viejo y lo nuevo debe mantenerse, ¿cómo puede abolirse la relación entre el gobernador y el gobernado? Deseando mantener la pureza personal, uno descuida las grandes relaciones humanas. El hombre superior sirve al gobierno porque es su deber hacerlo. El hecho de que esté condenado a fallar, es algo que ya sabe.

Un pasaje final de Analectas debe ser comentado: cuando Tzu Lu arribó a pasar la noche en la ciudad de Shi-mên, el portero le preguntó:

–¿De dónde vienes?

–De Confucio.

–¿No es ese el hombre que está haciendo algo aun cuando sabe que es en vano?

La última oración es una representación concreta de Confucio.

Confucio como un educador

No hay distinción

de clase en la educación.

La gran ambición de Confucio residía en la política, pero su mayor logro fue en la educación. Fue un educador de gran habilidad y reputación, con un grupo de aspirantes jóvenes de todo tipo siempre a su lado. Trayendo tan poco como un pequeño bulto de carne seca como pago, llegaban para ser instruidos en el conocimiento de li (ritos) y artes acompañantes. Esta forma de educación fue una gran innovación en el mundo Chou. Previo a esta época, todas las ramas del aprendizaje habían estado en la custodia oficial de aristócratas herederos. No había un individuo privado encargado de enseñar a las grandes masas de la gente común. Confucio fue, por lo tanto, el primer maestro en China que hizo que la educación estuviera disponible para todos. Aseguraba: “Nunca he negado la instrucción a nadie deseoso de aprender, aun si sólo se me ofrecía un pequeño bulto de carne seca”.

La única excepción que hacía a esta cualidad era no enseñar cuando alguien no estaba ansioso por aprender, ni enseñaría a aquellos que no eran capaces de formar sus propias ideas. Continuó: “Ni daré mayor enseñanza a alguien que, después de que he dejado clara una esquina de la materia, no sea capaz de deducir las otras tres”.

La grandeza de Confucio es comprobada por el hecho de que, desde sus tiempos, la educación siempre ha tenido lugar para los jóvenes talentosos que puedan surgir a través de estudio y esfuerzo desde los bajos orígenes hasta altos mandos.

Cuando se retiró a la vida privada, Confucio había atraído a jóvenes prometedores de todas las partes de China, entre los cuales había muchos eminentes en virtud, letras y política. Cuando fue llamado de regreso a su estado nativo, persuadió al duque de Lu de tomar a algunos de estos estudiantes a su servicio. Aunque probablemente sea una exageración, se dice que no menos de tres mil recibieron su instrucción. Sin embargo, se pueden identificar con certeza sólo setenta y dos, y veinticinco están registrados en los archivos históricos.

Los estudiantes que lo acompañaron en sus viajes y gozaron de sus enseñanzas personales estaban divididos en cuatro grupos: primero, los hombres reconocidos por sus virtudes; segundo, los talentosos en el arte del habla; tercero, aquellos distinguidos en el gobierno; cuarto, los eminentes en literatura. Muchos de los estudiantes mayores después se convirtieron en investigadores y pensadores exitosos por su propio mérito. Fue en gran parte a través de ellos que Confucio ejerció gran influencia en el desarrollo de la cultura china y se ganó el título de Su Wang o “Monarca sin Cetro”, y cuya influencia intelectual ha sido reconocida a lo largo del tiempo.

En general, la educación ofrecida por Confucio era en ética y las artes. Dentro de éstas últimas, los ritos, la música y la poesía eran fundamentales. De acuerdo con Confucio, los rituales, como una institución, regulan la mente y dirigen nuestros deseos. La música, como una “fuerza civilizadora”, armoniza nuestros sentimientos y controla nuestras pasiones. La poesía, como una “fuerza moral”, modera nuestra naturaleza e inspira nuestro sentimiento ético. Así, las artes son importantes en sí mismas, pero también son la base de la enseñanza ética. En las palabras de Confucio: “[Nuestro carácter] es cultivado por la poesía, establecido por los rituales y perfeccionado por la música”.

Además de poesía, rituales y música, también se enseñaba Shu (Historia), Yi

(Cambio) y Ch'un Ch'iu (Primavera y Otoño). Juntos eran los llamados Seis Clásicos, que constituían el legado cultural del pasado y después se convirtieron en un término común para el contenido de la educación clásica. En el taoísta Zhuang Zi (cap. XXXIII, Tien Hsia), es dado el propósito específico de cada uno de estos temas:

La Poesía es para enseñar ideales; la Historia es para enseñar eventos; los Rituales son para enseñar conducta; la Música es para enseñar armonía; el Cambio es para enseñar las fuerzas duales del universo; la Primavera y el Otoño son para enseñar el gran principio de honor y deber.[12]

Como en la aplicación práctica de las artes señalada arriba, el énfasis aquí es en el uso de la educación en el desarrollo de la personalidad, en vez del conocimiento por sí. Con respecto al proceso de aprendizaje, Confucio dijo: "Estudiar sin pensamiento es en vano; pensamiento sin estudio es peligroso".

Además, sostuvo que, sobre todas las cosas, un hombre debe tener una visión clara y realista de sus propias limitaciones. Una vez le dijo a Tzu Lu: "Déjame enseñar el camino al conocimiento. Sólo di que sabes cuando en verdad sepas y reconoce tu ignorancia de lo que no sabes. Ese es el camino al conocimiento".

El factor básico del entusiasmo de Confucio para educar a todos los hombres era su convicción de que todos son similares en el nacimiento y sólo son separados por los hábitos e idiosincrasias que adquieren, como, por ejemplo, el conocimiento. La preocupación de Confucio fue asegurar que el conocimiento adquirido llevaría al hombre a seleccionar aquello que es bueno. Por esto, Confucio vio su propia función de educador como ética y moral. Su propósito era educar para que los hombres escogieran el bien y, al hacerlo, mejoraran su propio camino y el de la humanidad en general.

Finalmente, Confucio dijo de sí mismo: "Hay personas que actúan sin saber por qué. Pero no soy como ellos. Escucho mucho y luego selecciono lo bueno y lo sigo. Veo mucho y luego aprendo y lo memorizo. Esto viene después del verdadero conocimiento".

Igualmente, se caracterizó a sí mismo como un maestro cuya función era "tomar

notas de las cosas en silencio, atesorar el conocimiento a pesar de mucho estudio y nunca cansarse de enseñar a otros”.

Estas fueron las características del más grande maestro en la historia de China. Es natural que su cumpleaños haya sido designado “Día Nacional de los Maestros”.

Confucio como filósofo

Hay una idea central que

corre a través de mi pensamiento.

Entre la gran cantidad de conocimiento que Confucio desarrolló, la idea central del sistema completo es la doctrina de jen o “bondad humana”. Todo lo demás es deducción de esto: sus éticas, sus políticas, sus ideales de vida; todos fluyen de esta doctrina gobernante.

El jen expresa el ideal confuciano de cultivar humanidad, al desarrollar facultades humanas, sublimar la personalidad y mantener los derechos humanos. Chu Hsi (1130-1200 d.

C

.), un famoso investigador confuciano de la dinastía Sung, definió al jen como “la virtud del alma”, “el principio del amor” y “el centro del Cielo y la Tierra. El ideograma para jen está compuesto de dos caracteres, “hombre” y “dos”, mostrando el énfasis no en el hombre solo sino en relación con sus compañeros. Confucio mantenía que las relaciones humanas debían ser basadas en el sentimiento moral de jen, lo que lleva a esfuerzos positivos para el bien de otros. Decía: “Jen consiste de amar a otros”. De hecho, Confucio veía al jen no sólo como un tipo especial de virtud, sino como todas las virtudes combinadas. De

ahí que pueda ser definida como la “virtud perfecta”.

La idea de jen puede ser expresada en los conceptos de hsia o piedad filial y ti o amor fraternal. Estos dos conceptos expresan el mismo sentimiento generoso: la piedad filial que significa un estado de comunión espiritual en la eternidad del tiempo, y el amor fraternal, un estado de comunión espiritual en la infinidad del espacio. “Cuando un joven está en casa, debe practicar la piedad filial; cuando está fuera, el amor fraternal. Debe ser honesto y sincero, amoroso con todos y gustar del jen”.

Confucio, con su desarrollado sentido de la practicidad, hizo a las virtudes de piedad filial y amor fraternal las piedras angulares de la estructura social. Al extenderlas en tiempo y espacio, difundiendo su influencia a través de todas las virtudes relacionadas, las hizo el lazo de solidaridad social y la conexión entre generaciones futuras. En sus extensiones más amplias, la piedad filial y el amor fraternal se vuelven la base racional del amor hacia el hombre.

En los Analectas, otros dos conceptos similares son introducidos: chung o fidelidad y shu o altruismo. El primero significa el estado mental en el que uno es completamente honesto consigo mismo; mientras que el segundo es el estado mental en el que uno tiene entendimiento completo y comprensión del mundo exterior. El caracter chino para chung consiste de los componentes “medio” y “corazón”. Con el corazón al centro, uno será fiel a sí mismo al ser comprensivo con otros. En las palabras de Confucio: “El hombre de jen es uno que, al desear mantenerse a sí mismo, mantiene a otros; y al desear desarrollarse a sí mismo, desarrolla a otros”.

Chung es la manera positiva de practicar jen. La palabra china shu significa “como el propio corazón”; hacer a otros lo que tu corazón te demanda. Del significado de shu, Confucio dijo: “No hagas a otros lo que no deseas tú mismo”.

Esta es la manera negativa de practicar el jen. Los conceptos de chung y shu son los mismos a hsiao y ti; pero los segundos se refieren principalmente a las relaciones dentro de la familia, mientras que los primeros tienen una importancia más amplia, menos específica. En ambos casos, la preocupación es por un estado mental donde el amor verdadero y generoso sea dominante.

El principio de jen se ha convertido en un factor poderoso en la continuidad y

perpetuidad de la cultura china y existencia nacional. Nunca ha encontrado un sistema de ideas que pudiera soportar su influencia. Su lección en justicia e igualdad, de un espíritu de tolerancia y afecto mutuo, es tan pertinente hoy como siempre lo ha sido, no sólo para China sino para el mundo.

Confucio y los seis clásicos

Transmito, pero no creo: tengo fe

en y amor por los estudios antiguos.

Aunque sigue siendo un asunto controversial, es comúnmente aceptado que el recuento anterior es más o menos preciso, que aquello que se conoce como los Seis Clásicos existió antes de la época de Confucio, pero que fue éste quien los preservó y transmitió a la posteridad. Comenzó estudiando los materiales más viejos con la esperanza de ponerlos en práctica dentro del gobierno. Fue hasta la etapa tardía de su vida que los editó y guardó para las generaciones futuras. Fue durante este proceso que dio nuevas interpretaciones a las instituciones antiguas, derivadas de sus propios conceptos éticos.

Obviamente, un acercamiento con los Seis Clásicos es esencial para apreciar el logro de Confucio:

1. Shu Ching o el Libro de Historia. Los archivos históricos coleccionados y editados por Confucio contenían cien documentos de dinastías tempranas y cubrían un periodo que abarcaba del siglo

XXIIV

al

VIII

a.

C

., arregló estos documentos de manera cronológica y escribió prefacios para ellos. La mayor parte de estos materiales fue encontrada en los archivos de la dinastía Chou y consistían de diálogos en materia de estado entre emperadores y sus ministros, resúmenes de políticas nacionales, juramentos morales tomados antes de partir a la guerra, leyes y registros de ocasiones ceremoniales. La menor parte de los documentos consistía en recolecciones de historias y dichos relacionados a los grandes hombres de dinastías previas. Todos estos documentos estaban empapados de ideas religiosas y pasajes didácticos.

Realizó una compilación y arreglos de documentos con el propósito de hacer que los estudiantes "se familiaricen con hechos" concernientes a las causas del nacimiento y la caída de las dinastías. De los cien documentos que editó, sólo veintiocho se encuentran en el Libro de Historia actual. Son los mejores materiales históricos en existencia para el estudio de la historia china y su pensamiento político.

2. Shih Ching o Libro de Poesía. El Libro de Poesía es una colección de poemas populares, escritos durante los quinientos años entre el inicio de las dinastías Chou (siglo

XII

a.

C

.) y el periodo de Primavera y Otoño (siglos

VIII-V

a.

C

.). Confucio seleccionó trescientos cinco poemas de más de tres mil piezas y los arregló bajo cuatro encabezados: poemas sobre la relación entre sexos; “poemas menores ortodoxos” para festividades ordinarias; “poemas ortodoxos mayores” para festividades de estado; poemas sacrificiales para danzas del templo y entretenimiento. Estas piezas formaban la instrucción básica en poesía que Confucio ofrecía a sus estudiantes.

Tenía varias razones para enseñar poesía. Durante el periodo de primavera y otoño era costumbre en la sociedad educada ilustrar la conversación con versos. Por esto, Confucio comentó: “Sin estudiar los poemas, uno no tendrá entendimiento de las palabras”.

Sin embargo, aparte de esta función retórica, Confucio enfatizó el valor moral de los poemas y resumió los beneficios de estudiarlos, de la siguiente manera:

La poesía evoca inspiración y lleva a la introspección; contribuye a la sociabilidad y libera las frustraciones. En el estudio de la poesía, uno aprende a servir a sus padres y príncipes; además, está más familiarizado con los nombres de aves y bestias, hierbas y árboles.

3. Yao o la Música: En la época de Confucio, la música estaba relacionada muy de cerca con la poesía. Así, cuando editó la colección de poemas antiguos, realizó un arreglo musical para cada uno de ellos, ya fuera revisando las melodías viejas o componiendo nuevas. Eso es todo lo que sabemos actualmente del logro de Confucio, ya que nada de su música fue preservada. Sabemos, sin embargo, que su música se clasificaba en cuatro tipos: música shao, shou, ortodoxa y de templo. Aprendemos de pasajes como el siguiente, donde le habló de manera muy profesional al Gran Maestro de Música de Lu, que Confucio tenía un conocimiento íntimo de la música y que, incluso, pudo haber sido músico él mismo:

El principio básico de la música parece ser este: al iniciar a tocar una pieza, todas las partes deben sonar grandilocuentes juntas. Conforme va adquiriendo impulso, el ritmo debe ser distintivo y las notas claras. Después, la pieza debe

ser tocada en su totalidad en armonía sin ningún corte incongruente.

Como se puede esperar, Confucio le dio la mayor importancia al efecto moral de la música y creía que no sólo podía “armonizar los sentimientos”, sino “extraer orden del caos social”. Para fortalecer su efecto moral, Confucio continuó la opinión de que la música debía ser popularizada dentro de las limitaciones marcadas por el estado. Por ejemplo, proponía censurar la música chêng bajo la consigna de que era indecente y no deseada.

La satisfacción que consiguió de su trabajo en la música se puede ver reflejada en el siguiente pasaje de los Analectas: “Sólo hasta que regresé a Lu de Wei fue que comencé a llevar a la música en el camino correcto. La música ortodoxa y de templo estaban en su propio orden”.

4. Li Chi o el Libro de Rituales. “Sin estudiar los rituales, uno no podrá establecerse a sí mismo”. En tiempos iniciales, los rituales estaban limitados a aspectos religiosos, pero después gobernaban toda clase de eventos seculares, como concursos de arquería y reuniones de príncipes feudales. De ahí, li puede definirse como el modo o formato de práctica social en la antigua China.

Mucho antes de la época de Confucio, ya existía un código no escrito conocido como li, pero el gran duque Chou fue el primero en definirlo, arreglarlo y escribirlo. Debió haber muchas discrepancias entre esta versión escrita y las no escritas de épocas previas, así como debieron existir diferencias entre el li tradicional de los diferentes estados feudales; algunos de los cuales, como resultado de la ignorancia, acabaron con prácticas contrarias al verdadero espíritu de li.

A partir de referencias en sus trabajos, aprendemos que Confucio editó un libro sobre rituales para corregir esta situación indeseable. Aunque era conocedor de los rituales, no sólo de Chou, sino de las dos dinastías previas de Hsia y Shang, fue la ceremonia más “completa y elegante” de Chou la que más le agradaba. Esto no resulta sorprendente, ya que era un conservador en todas sus ideas respecto a li. Enfatizó el origen y significado de las antiguas ceremonias y recordó que li era una expresión de sentimiento. Criticó las prácticas del momento, señalando que li sin sentimiento no era más que ceremonia falsa. Preguntó indignado: “Cuando uno se refiere a los rituales, ¿significa

simplemente las ofertas de jade y seda?”.

En otra ocasión dijo: “en lo que respecta a rituales de duelo, debería haber profundo dolor en vez de una minuciosa atención a los detalles”.

5. Yi Ching o el Libro de Cambios. De todos los antiguos libros que Confucio estudió, éste era su favorito. Lo usó tanto que gastó las costuras del forro de su copia tres veces. Este libro contiene un sistema de filosofía basado en Ocho Trigramas, que consisten en combinaciones triples o arreglos de una línea continua y una dividida, cualquiera de las dos tendría que aparecer dos veces para lograr el trío. Se dice que estos Ocho Trigramas fueron sugeridos en el reino de Fu Hsi (¿2852? a.

C

.) por las misteriosas marcas en el caparazón de una tortuga. Las interpretaciones fueron dadas por el rey Wên de Chou y su hijo, el duque de Chou. Previo a Confucio, el libro fue usado para la adivinación. A través de los trigramas, los chinos alcanzaron los misterios del universo e intentaron mostrarle a la gente cómo evitar la desgracia y tomar partido de las oportunidades. Como el Libro de Poesía, este libro es característico del genio de los antiguos chinos, ya que conjunta la estética y lo práctico, lo primitivamente simple con símbolos artísticos, revelando la profundidad del conocimiento. También es un libro de filosofía y una obra de arte –una combinación de lo abstracto y lo concreto.

De acuerdo con el Libro de Cambios, el universo está compuesto por yin y yang. La línea continua representa yang, mientras que la dividida al yin. Son las fuerzas duales de la naturaleza. Yang es el masculino y yin el femenino. Son, por lo tanto, Cielo y Tierra, Sol y Luna, Luz y Oscuridad, Vida y Muerte. Obviamente, estos símbolos básicos eran limitados y muy simples para uso extendido, así que, con el paso del tiempo, los sabios llegaron a la idea de poner tres líneas juntas para formar un trigrama. El resultado fueron los primeros Ocho Trigramas que simbolizan los fenómenos naturales: Cielo, Tierra, Trueno, Agua, Montaña, Viento, Fuego y Pantano.

Estos Ocho Trigramas originales no recibieron significado filosófico sino hasta que Confucio los agregó a los Ten Wings o apéndices y, subsecuentemente, expandieron los Ocho Trigramas a sesenta y cuatro hexagramas. Cada hexagrama debía ser una representación simbólica de uno o más fenómenos del

universo, ya fuera natural o humano. Por ejemplo, el hexagrama ye se forma al combinar el trigrama que significa viento, madera y penetración y el trigrama que significa trueno, movimiento y crecimiento. Por lo tanto, el hexagrama ye representa el símbolo de penetración de madera desde arriba y crecimiento desde abajo.

6. Ch'un Ch'iu o los Anales de Primavera y Otoño. A pesar de haber sido prolífico como editor, parece que Confucio fue autor de poco; el Ch'un Ch'iu o los Anales de Primavera y Otoño son generalmente reconocidos como su único trabajo. Es un registro cronológico de los eventos principales en el estado de Lu desde el primer año del gobierno del Duque Yin (722 a.

C

) hasta el décimocuarto, del Duque Ai (481 a.

C

.). Los Anales deben su nombre a la tradición de agregar el prefijo de cada año, mes, día y estación de la existencia del evento. Ya que, en ese entonces, la primavera incluía al verano y el otoño incluía al invierno, todos los registros eran precedidos por uno de esos dos términos, con una abundancia resultante de "primavera" y "otoño".

El libro es como un diario en donde todos los eventos están unidos como cuentas en un hilo. Estas entradas son lo más breves posibles, cubriendo cada asunto humano y fenómeno natural concebible. Aunque ésta es una buena forma de coleccionar materiales, no es suficiente para producir lo que podría ser clasificado como historia. Sin embargo, la grandeza de este libro no yace en ser una historia modelo, sino en sus otras características. Primero, Confucio se separó de la tradición cuando, a pesar de basar sus materiales en los registros oficiales de Lu, rechazó una actitud nacionalista angosta y enfatizó la organización interestatal, así como la paz y la unidad general. Segundo, Confucio enseña en este libro el deber divino de lealtad, generalmente referido como Ch'un Ch'iu Tai Yi o el "Gran Principio de Honor y Deber de la Primavera y Otoño". Confucio registró, sin pasar por alto, todas las maldades, vicios y disoluciones de esos días sin mostrarse piadoso en sus conclusiones de halagos o culpa. Estos juicios son los que revelan su filosofía de historia que, como se podría esperar, era una didáctica. El tema central de los Anales está

fundamentado en las normas de un buen gobierno, poner a los príncipes usurpadores en sus lugares correspondientes y condenar a los ministros mal portados, para que la paz mundial y la unidad pudieran alcanzarse. Tercero, a pesar de que el registro de la historia había sido una función tradicionalmente oficial, Confucio la volvió popular e hizo de la historia una rama del estudio de la gente común. Además, debido a su gran cantidad de hechos, los Anales de Primavera y Otoño son la gramática de la política china.

Un estimado

La gran montaña se derrumba–

La fuerte viga se rompe–

Y el sabio se marchita.[13]

Éstas fueron las palabras que Confucio murmuró una y otra vez, una mañana al despertar de un sueño que predecía su muerte. Siguió diciendo: “Ya que no ha llegado un rey iluminado, no hay nadie bajo el Cielo que me tomará como su maestro. Mi fin, me temo, está cerca”.

Confucio permaneció en cama y murió siete días después, en el cuarto mes del año 479 a.

C

., cuando tenía 73 años.

Fue enterrado cerca de su pueblo natal y muchos de sus discípulos permanecieron ahí, de luto, por tres años. Aún después del paso de veinticinco

siglos, Confucio tenía un templo en la mayoría de las ciudades, que sus seguidores visitaban en cada festival y realizaban los rituales que había enseñado. En todos estos templos, había una inscripción central que decía: "Forma una tríada con el Cielo y la Tierra", es decir, los poderes duales del Cielo y la Tierra habían encontrado en Confucio su armonía perfecta y completa. Esta declaración indica algo de la reverencia que la mayoría de la gente china atribuía a Confucio.

La postura dominante que mantuvo Confucio en la vida intelectual de China ha continuado sin ser retada por casi veinticinco siglos. Su doctrina fue aceptada hace mucho tiempo como enseñanza estatal; sus trabajos fueron elevados a clásicos para ser estudiados en las escuelas; sus virtudes morales vistas como las normas de sociedad. De hecho, los chinos son prácticamente confucianos en su perspectiva y mentalidad. Excepto por las corrientes budistas y taoístas en las artes y las letras, la cultura china y el confucionismo son prácticamente sinónimos, si no es que por completo.

Sin embargo, ya que las cosas han cambiado rápidamente en la China moderna, es válido reexaminar la actitud tradicional e histórica hacia Confucio y sus enseñanzas. El mejor punto de partida para esas consideraciones es la doctrina de jen.

Como hemos visto, jen enfatiza las relaciones humanas; enseña a ser un buen gobernante, buen ciudadano, buen padre, buen hijo, buen esposo, buena esposa y buen vecino; aboga devoción y fraternidad filial, justicia e igualdad, amabilidad y afecto mutuo. Todas estas son normas de la conducta china y mantiene a las personas como hermanos en el mundo. Como tal, jen ha sido un factor poderoso en la continuidad y perpetuidad de la cultura china. Si la civilización moderna quiere sobrevivir, las relaciones humanas deben estar fundadas en el gran principio de jen, en vez de basarse en dominio y explotación.

Sin embargo, el sistema de Confucio tiene defectos. En primer lugar, es exclusivamente humanista. Enseña cómo lidiar con eventos humanos, pero no cómo controlar el ambiente físico. Intenta conocer el ming (destino), pero no vencerlo. Sugiere asegurar los medios y ser moderado, pero no ir a los extremos ni ser agresivo. Confucio expresó esto cuando dijo: "Al vivir de arroz áspero, simples vegetales y agua, con un brazo doblado sobre la almohada, sigo siendo feliz. Riqueza y honores mal adquiridos son, para mí, como nubes errantes".

Y, otra vez: “No murmuro contra el Cielo, ni me quejo del hombre. Al aprender del más bajo, he llegado a conocer lo que es noble y elevado. Sólo el Cielo me conoce”.

Desafortunadamente, al avanzar la fortaleza individual, este ideal de vida no tiene efecto perceptible en promover la mejora económica o social. Descuida el progreso de la civilización mundial e ignora las necesidades materiales del hombre. Es una influencia estática en vez de dinámica; es negativa en vez de positiva. Promueve el ejercicio y el desgaste, pero no el progreso, porque los medios del progreso son la invención y el descubrimiento, para los cuales Confucio no creó cimientos.

Otro gran defecto yace en su veneración del pasado. El sistema de Confucio fue construido con la base en la antigüedad y la enfatizaba a expensas de ajustarse a cambiar las condiciones de civilización. Con el hábito de buscar en el pasado, su filosofía logró contribuir a la continuidad y estabilidad, pero interfirió con nuevas ideas y con las fuerzas del progreso. Como tradicionalista, Confucio sintió que, si cada hombre seguía la tradición, la sociedad sería perfecta en sí misma. Por lo tanto, los viejos sistemas deben ser preservados pero no reformados; las ideas del pasado deben ser veneradas pero no criticadas. El resultado ha sido un conservacionismo sobrebalanceado que los chinos revolucionarios modernos hacen énfasis en condenar.

El defecto final es la falla de Confucio en reconocer en su esquema de gobierno el valor y la importancia de la gente común. Aunque enfatizó las relaciones armoniosas entre gobernador y pueblo, e hizo de la educación un proceso democrático, Confucio parecía poner demasiada importancia en el gobernador, para desventaja del pueblo.

“El príncipe es el viento; la gente común, el pasto; y el pasto se dobla en la dirección del viento”.

La misma nota se toca en sus tres principios fundamentales del gobierno ideal:

Primero, si el principio correcto prevaleciera a lo largo del mundo, rituales, música y guerras castigadoras serían originados por el emperador. Segundo, si el principio correcto prevaleciera a lo largo del mundo, los poderes del gobierno no estarían en manos de los ministros. Tercero, si el principio correcto prevaleciera

a lo largo del mundo, la gente común no criticaría al gobierno.

Confucio trabajó comprensiblemente para un gobierno bajo un rey o emperador porque las guerras de soberanos feudales y familias aristocráticas le causaban asco. Un mundo de gobiernos fuertes y centralizados le resultaba atractivo como uno inevitablemente estable. Pero, estas ideas políticas, necesarias al principio para la estabilidad social, después sufrieron mucho en manos de políticos y emperadores que utilizaron la gran autoridad de Confucio para justificar su gobierno autocrático.

A pesar de estos defectos, la filosofía de Confucio es una de las más grandes vistas en el mundo. Su gran concepto del jen, el gran periodo de la relación hombre a hombre, es una gran contribución a la filosofía política y la ética. De igual manera, aunque negamos la creencia de que Confucio puede ser un salvador del mundo moderno, su rol como maestro inspirador e incansable debe mantenerse en alto dentro de la historia, y sus trabajos en el rango de los grandes clásicos.

Mencio

Trata a los ancianos de tu familia como deben ser tratados y extiende este tratamiento a los ancianos de otras familias. Trata a los jóvenes de tu familia como deben ser tratados y extiende este tratamiento a los jóvenes de otras familias.

Mêng Tzu, I, I, VII.

Antes del fin de la dinastía Chou, varias escuelas de pensamiento se desarrollaron dentro de la tradición confuciana. Hasta la aparición de Mencio, no hubo hombre de calibre superior para garantizar el triunfo del confucionismo. Con su elocuencia, valor moral y profunda convicción, Mencio popularizó las enseñanzas de Confucio, al tiempo que atacó las enseñanzas heterodoxas de otras escuelas. Tanto en sus contribuciones al confucionismo como en su defensa de la gran tradición, Mencio ha sido generalmente reconocido como el más grande filósofo después de Confucio, “el Segundo Sabio”.

Vida y escritos

Mencio (Mêng K’o) es la forma latinizada del nombre Mêng Tzu (Maestro Mêng). Nació poco después del centenario de la muerte de Confucio, con fechas aproximadas de 372-289 a.

C

. Al igual que Confucio, Mencio presenta muchas leyendas asociadas a su nacimiento. Un ángel, supuestamente, se le apareció a su madre; al momento del

nacimiento, se dice que una luz brillante y multicolor iluminó el área entera. De la misma forma que con Confucio, estos cuentos son más un índice de fe y reverencia que un hecho.

Mencio era nativo del estado de Tsou (el distrito moderno de Tsou Hsien, en la provincia Shantung) y se dice que provenía de la familia aristocrática Mêng Sun, de Lu. Cuando las viejas casas habían empezado a colapsar, la familia Mêng partió de Lu para buscar refugio en Tsou. Como Confucio, Mencio perdió a su padre a la temprana edad de tres años. Fue criado bajo el cuidado e instrucción devota de Madre Mêng, cuyo nombre sigue siendo un término de hogar.

La historia favorita de Madre Mêng relata que se mudó tres veces en la búsqueda de un ambiente favorable para la crianza de su hijo. Vivieron cerca de un cementerio hasta que la madre descubrió que el juego favorito de su hijo era pretender que enterraba y lloraba a los muertos. Se mudaron inmediatamente, cerca de un mercado, donde el hijo comenzó a jugar a comprar y vender. Esto también disgustó a la madre, así que se mudaron de nuevo, esta vez cerca de una escuela. Aquí, el niño sensible pudo guiar sus acciones como las de los estudiantes y maestros; esto hizo feliz a la madre. Esta historia, y muchas más similares, han servido para inspirar a un sinnúmero de madres chinas desde entonces.

Mencio comenzó a ver a Confucio como su más grande inspiración desde temprana edad. Dijo:

Desde el tiempo en que la vida humana apareció en la Tierra hasta ahora, nunca ha habido otro Confucio […] Lo que deseo hacer es aprender a ser como él […] Aunque no pude ser un discípulo del mismo Confucio, he buscado cultivar mi virtud a través de otros que sí lo fueron.[14]

Sin embargo, ambos sabios fueron completamente diferentes en su temperamento. Confucio fue introvertido y un caballero refinado, cuidadoso y deliberado en el habla; Mencio era extrovertido y gran oráculo de su época, altamente conocido por su ingenio. Cuando se le hacía una pregunta difícil o se encontraba bajo ataque verbal, Confucio tendía a volverse indefenso y llamaba al Cielo para ser su testigo. Mencio, por otra parte, agredía a sus oponentes y los

obligaba a asumir posturas defensivas.

La mayor parte de su vida laboral parece haberse desarrollado en la segunda mitad del siglo

IV

a.

C

., cuando la antigua China comenzaba a desaparecer y había grandes cambios en proceso. Como veremos en la siguiente sección, este periodo fue de disturbios sociales, inestabilidad política y anarquía intelectual, teniendo como resultado que los intentos de Mencio en la influencia política no tuvieran más éxito que los de su modelo. En los Registros Históricos (Shih Chi) de Ssu-ma Ch'ien, leemos:

Habiendo alcanzado la comprensión total de la doctrina confuciana, fue tomado al servicio del rey Hsüan de Ch'i, pero el rey no llevaba a cabo sus principios. Por lo tanto, se fue al estado de Liang, pero el rey Hui no escuchaba sus consejos. Para los soberanos, sus palabras eran como rezos de brujería y no tenían base en hechos.[15]

Al contrario de la cronología presentada en esta cita, ahora se cree que la estancia de Mencio en Liang precedió a la de Ch'i, que llegó al primero en 320 a.

C

., y partió hacia Ch'i en 318 a.

C

.

Los registros de su estancia en Liang revelan las dificultades inevitables a las

que se enfrentó, debido a que sus reuniones con soberanos feudales fueron un choque entre los mundos espiritual y físico. En esa época de conmoción, el rey Hui de Liang buscó fortalecer sus posesiones al rodearse de los mejores talentos posibles. Su interés en el gobierno condujo a Mencio a la corte de Liang, donde su reputación le concedió una bienvenida inmediata. Sin embargo, en cuanto el rey Hui le pidió consejo sobre cómo dar ganancias al reino, fue evidente que Mencio sería de poco uso en la lucha por el poder. Las ideas de ganancia eran ajenas a él, y contestó: “¿Por qué Su Majestad habla de ganancia? Es suficiente si los principios de la bondad humana y la honradez prevalecen”.

Después argumentó que, si el rey estaba interesado en ganancia para su país, los grandes ministros en ganancia para sus familias, los oficiales y la gente común en ganancia para ellos mismos, entonces superiores e inferiores pelearían mutuamente por las ganancias y el reino estaría en grave peligro.

Si la gente considera que la ganancia es más importante que la honradez, no estarán satisfechos sin privar a otros de sus posesiones. Nunca ha habido un hombre entrenado en la bondad humana que descuidara a sus padres, ni ha habido un hombre entrenado en la honradez que ignorara a su gobernador. Deje a Su Majestad hablar de la bondad humana y la honradez y nada más. ¿Por qué debe hablar de ganancia?

En otra ocasión, el rey Hui se quejó de que había sufrido una derrota militar, desgracia, pérdida de territorio e, incluso, la muerte de su hijo mayor. Le preguntó a Mencio qué camino debía seguir para vengarse. La respuesta de Mencio no fue bien recibida por el rey: le aconsejó no guiarse de la fuerza bruta, sino llevar a cabo un buen gobierno al disminuir los castigos, abolir los impuestos exorbitantes y cultivar sus virtudes personales. Mencio continuó: “Bajo condiciones como éstas, tu gente puede ser armada con bastones de madera para oponerse a la fuerte malla y filosas armas de las tropas [enemigas]”.

Obviamente, las palabras de Mencio no fueron escuchadas y se encontró con poca oportunidad para ejercer su influencia en el gobierno. En un periodo de paz, quizás podría haber esperado éxito, pero la urgencia requerida por los tiempos dañó sus esfuerzos. Mencio se quedó en Liang hasta el final de 319 a.

C

., cuando el rey Hui murió y fue sucedido por su hijo, el rey Hsiang. Después de su primera entrevista con el joven monarca, Mencio dijo: “Cuando lo vi a distancia, no parecía un gobernador. Cuando me acerqué a él, no sentí ninguna reverencia”. De hecho, Mencio estaba tan asqueado que pronto partió hacia Ch’i.

Ch’i había estado inactivo cerca de dos siglos, pero bajo el gobierno del rey Hsüan se volvió a alzar a la prominencia. Le abrió las puertas a todo hombre talentoso con sed por la política, y muchos intelectuales notables e investigadores-diplomáticos se abalanzaron sobre su corte. Los alojaba en magníficos cuartos y les daba buenos salarios y títulos honorarios, todo excepto puestos en el gobierno. Esto con la finalidad de que estuvieran libres para su único propósito, aconsejarle acerca del gobierno y discutir acerca de sus aprendizajes.

Cuando el rey Hsüan escuchó que Mencio llegaría a Ch’i, envió a su hijo a encontrarlo en la frontera y, cuando le ofreció un alto puesto en la corte, parecía que Ch’i sería el mercado prometedor donde Mencio podría vender toda su mercancía. Sin embargo, se enfrentó a las viejas dificultades, ya que el rey Hsüan era como los demás señores feudales en su búsqueda por aumentar la fortaleza militar que pudiera ganarle el trono imperial y en su debilidad autoconfesada por la belleza y la riqueza. Mencio trató de adaptarse a las disposiciones del rey. Sugirió que el dominio imperial aún era posible, a pesar de las debilidades del rey, asumiendo que accediera a compartir sus placeres con el resto de la gente. Pero, al final, Mencio no resistió su verdadera naturaleza y, como en el siguiente diálogo, su franqueza sólo sirvió para aislarlo. Mencio le preguntó al rey:

–Supón que tu ministro le confiara su esposa e hijos a un amigo mientras se va de viaje y que, a su regreso, descubre que su esposa e hijos pasaron frío y hambre. ¿Qué debería hacerle a su amigo?

–¡Desterrarlo! –contestó el rey.

–Supón que tu Jefe Magistrado no pudiera regular a sus oficiales. ¿Cómo lidiarías con él?

–¡Despedirlo! –contestó rápidamente.

–Supón, entonces, que dentro de tu reino no hay buen gobierno. ¿Qué debería hacerse?

El rey volteó la cara y cambió el tema.

El rey siempre fue cortés y amigable con Mencio, pero nunca estuvo lo suficientemente interesado como para probar su teoría de buen gobierno. Con el paso del tiempo, Mencio se dio cuenta de que las audiencias atentas y respetuosas que recibía eran sólo eso, y no productivas, así que partió de Ch’i.

Como Confucio, Mencio nunca estuvo completamente decepcionado, aunque finalmente tuvo que reconocer la futilidad de sus esfuerzos. Tenía sesenta y un años cuando partió de Ch’i en 312 a.

C

. para continuar la búsqueda de un príncipe iluminado. Tuvo otra oportunidad más en la corte, en T’êng, un pequeño principado entre los poderosos estados de Ch’u y Ch’i. El duque Wen de T’êng tenía dificultad para defenderse de sus vecinos agresivos y pidió la ayuda de Mencio. Éste rechazó el alto puesto que le fue ofrecido al ver que su sinceridad era dudosa, pero sí aconsejó al duque sobre varias instancias, principalmente en un sistema de reforma de la tierra conocido como ching-t’ien, o sistema de “buen campo”. Pero su estancia fue breve, y en 307 a.

C

. partió a Lu y se retiró a la vida privada, enfocándose en la enseñanza de la juventud y la preparación de su registro filosófico, conocido como Mêng Tzu. Al

igual que Confucio, Mencio fue un educador altamente exitoso, querido por sus discípulos. Su Mêng Tzu está considerado como uno de los grandes libros de la escuela confuciana. En 289 a.C., a la edad de 84 años, Mencio murió en su estado natal.

Mencio y su tiempo

Es necesario realizar comentarios adicionales acerca de la época en la que Mencio vivió, conocida apropiadamente por los historiadores como la era de Ch'un Kuo o Estados en Guerra. Como hemos visto, fue una época de caos cuando el gobierno central de la casa de Chou finalmente perdió el control y surgió una lucha por el poder entre los varios estados feudales. La Era de Estados Guerra puede ser caracterizada en los siguientes términos:

Primero, la guerra era la característica primordial de este tiempo, en diferentes niveles. Por un lado, los grandes estados (básicamente siete) pelearon por el prestigio y poder inherentes del trono imperial. Por el otro, y creciendo más allá de la situación, los estados más pequeños y débiles fueron obligados a asumir una postura de defensa y lucha por la sobrevivencia. El duque Wên de T'êng, buscando consejo en Mencio, resumió esta situación: "T'êng es un estado pequeño. Aunque hago mi mayor esfuerzo para servir a los estados más grandes, no podemos escapar del sufrimiento que nos infligen. ¿Qué rumbo debo tomar para lograrlo?".

Segundo, las guerras trajeron consigo, no sólo el peso del servicio militar, sino, inevitablemente, altos impuestos. El resultado para las personas fue la pobreza miserable en años de buena cosecha, hambre y muerte en años de hambruna.

Tercero, esta fue la época de los diplomáticos y políticos nómadas, nada más que una clase alta de mercenarios oportunistas. El rey Hui de Liang no fue el único que se rodeó de las mentes más brillantes. En su desesperación por el éxito, casi todos los gobernadores feudales inseguros tomaron talento donde lo encontraron; ese talento, a su vez, tomó cualquier oportunidad posible de poder para ellos mismos. Comúnmente, los príncipes se volvían peones en las manos hábiles de sus ayudantes: "Cuando ellos [los diplomáticos] están enojados, los príncipes tiemblan de miedo. Cuando se retiran a la vida privada, el mundo está en paz".

Cuarto, como sucede en muchos de los periodos de conflicto físico en la historia del mundo, ésta fue una época de ferviente actividad intelectual en la que muchas escuelas del pensamiento se desarrollaron en una heterodoxia fantástica que amenazó con socavar el confucionismo ortodoxo. Este aspecto de la época es más significativo a la discusión ya que proporcionó los estímulos para la defensa de Mencio hacia el confucionismo. Esto está bien ilustrado en su respuesta al discípulo que le preguntó por qué le gustaba tanto la disputa:

En efecto, ¿por qué debe gustarme disputar? Pero, ¿cómo lo evito? […] En épocas antiguas, el gran Yü regulaba las aguas inundadas y el mundo regresaba al orden. El duque de Chou absorbió a los yi y ti [tribus bárbaras] y alejó a todos los animales feroces y la gente disfrutó la calma. Confucio completó la Primavera y Otoño, y ministros rebeldes se vieron aterrorizados. […] Seguiré a estos tres sabios en rectificar los corazones de los hombres, eliminando ideas heterodoxas, restringiendo sus acciones impropias y suprimiendo sus palabras viciadas. ¿Lo hago porque amo la disputa? No puedo evitarlo.

Mencio atacó particularmente a Yang Chu (capítulo 5) y Mo Ti (capítulo 6) directamente:

Las palabras de Yang Chu y Mo Ti llenan el mundo entero. Si las personas no adoptan las ideas del primero, adoptan las del segundo. Pero el principio de Yang de "cada quien por sí mismo" excluye las atribuciones de soberanía. El principio de Mo de "un amor que todo abarca" excluye los conceptos del padre. La abolición de paternidad y príncipes es la reducción de la humanidad a bestias salvajes. Si las doctrinas de Yang y Mo no son supervisadas, y la doctrina de Confucio no es promovida, enseñanzas perversas engañarán a la gente y les obstaculizarán el camino de la bondad humana y la honradez. Si éstos son bloqueados, las bestias llegarán a devorar a los hombres, y los hombres se devorarán unos a otros.

Además, Mencio no les gustaba a los filósofos sureños, quienes profesaban

lealtad a las enseñanzas de Shên Nung, el Granjero Divino. Esta gente creía en una vida simple, incluso al grado de tener a un soberano trabajando el campo por sí mismo para obtener su propia comida. Mencio rápidamente ridiculizó esta idea, señalando que el gobierno y las tareas de la granja no podían ser concurrentes:

La razón es que algunos tipos de negocios son propios de los grandes y otros de los chicos. Además, todos necesitan recibir los productos de las industrias de otros hombres. Todos en el mundo estarían muy confundidos si un soberano tuviera que hacer los artículos de su propio uso. Por lo tanto, está el dicho: "Algunos trabajan con sus mentes; otros trabajan con sus cuerpos. Aquellos que trabajan con las mentes gobiernan a otros, mientras que los que trabajan con sus cuerpos son gobernados por otros. Aquellos que son gobernados producen comida; aquellos que gobiernan son alimentados". Este principio es reconocido universalmente.

Con esta imagen caótica del mundo, es sencillo entender la búsqueda compulsiva de Mencio por un soberano iluminado que pudiera proveer el orden y la estabilidad que la Época de Estados en Guerra anhelaba. Mencio finalmente tuvo que llegar a la siguiente conclusión:

Como regla, a lo largo de quinientos años, debería haber un buen soberano. […] De acuerdo con el número de años, ese tiempo debió haber llegado hace mucho. De acuerdo con la situación del tiempo, podríamos esperar el llegado de dichos individuos. Pero el Cielo no desea que haya paz y buen gobierno en el mundo. Si el Cielo lo deseara, ¿quién hay, aparte de mí, que lo promueva?

La doctrina de la Naturaleza Humana

Como un apóstol de la escuela confuciana, Mencio hizo al jen el punto focal de

sus pensamientos. Sin embargo, introdujo una modificación: para el cultivo de las virtudes, jen debía ser acompañado de yi o la honradez: “Lo que uno sostiene en su corazón es la bondad humana; lo que uno sostiene en su conducta es la honradez”.

En su esfuerzo por desarrollar estas ideas éticas, Mencio hizo su contribución principal al pensamiento chino, su creencia en la bondad inherente de la naturaleza humana.

Había brotado mucha controversia entre los seguidores de Confucio en cuanto a la cualidad moral de la naturaleza humana, Mencio fue el primero en señalar de manera distintiva la doctrina de que la naturaleza del hombre lo inclina hacia la bondad y amabilidad. Existían, en su época, tres teorías diferentes al respecto. Una, avanzada por Kao Tzu, con quien Mencio tuvo muchos desacuerdos, señalaba que la naturaleza humana no era buena ni mala. Otra, afirmaba que la naturaleza humana podía ser buena o mala, dependiendo de las circunstancias. La tercera señalaba que la naturaleza de algunos hombres era buena, mientras que la de otros era mala.

Hay un pasaje del Mêng Tzu que sirve como declaración general de la doctrina de que la naturaleza del hombre es buena:

La naturaleza humana puede ser considerada buena debido a los sentimientos innatos del hombre. Si el hombre hace algo que no es bueno, no se puede culpar a sus instintos.

El sentimiento de compasión es común para todos los hombres; también el de vergüenza y disgusto, el de modestia y complacencia y el de bien y mal. El sentimiento de compasión significa bondad humana; el de vergüenza y disgusto, la honradez; el de modestia y complacencia, la propiedad; el de bien y mal, la sabiduría.

Por lo tanto, la bondad humana, honradez, propiedad y sabiduría no son infundados, sino que son inherentes en nuestra naturaleza. A veces los olvidamos

por querer ser reflejados. Como señala el dicho, “Busca y encontrarás; ignora y perderás” […] Se dice en la Poesía:

El Cielo crea a esta multitud de gente;

todas las cosas están gobernadas por leyes apropiadas;

atente a la naturaleza del hombre,

y todos amarán la virtud de la bondad.

En resumen, este pasaje revela tres puntos: primero, el hombre es bueno por naturaleza y naturalmente hará lo que es bueno; segundo, el hombre posee cuatro virtudes: bondad humana, honradez, propiedad y sabiduría; tercero, el Cielo crea a los hombres y sus sentimientos innatos. Cada uno de estos tres puntos será examinado más a fondo.

Un debate particular entre Mencio y Kao Tzu ilustra los puntos señalados anteriormente: “La naturaleza humana es como el sauce y la honradez es como un tazón de madera”, dijo Kao Tzu. “Desarrollar bondad humana y honradez es como hacer un tazón del sauce”.

Mencio contestó a esto:

Siguiendo la naturaleza del sauce, ¿puedes hacer de él un tazón? Y si debes privar al sauce de su naturaleza en el proceso de hacer un tazón, entonces de igual manera privarías al hombre de su naturaleza en el proceso de desarrollar bondad humana y honradez. Siendo éste el caso, tus palabras llevarían a todos

los hombres a ver la bondad humana y honradez como males.

En breve, la comparación de Kao Tzu es injusta, ya que el crecimiento natural del sauce debe ser detenido para hacer un cuenco de él, mientras que la bondad humana y la honradez son un producto del desarrollo natural del hombre.

De nuevo, Kao Tzu dijo:

La naturaleza humana es agua que da vueltas. Abre una salida al este y fluirá hacia el este; abre una salida hacia el oeste y fluirá al oeste. Ya que la naturaleza humana es indiferente ante el bien o el mal, igual que el agua es indiferente ante el este o el oeste.

Mencio agregó:

El agua ciertamente fluirá de manera indiferente hacia el este o el oeste, pero ¿fluirá indiferentemente hacia arriba o abajo? La naturaleza humana está dispuesta a la bondad de la misma manera que el agua tiende a fluir hacia abajo. No hay agua más que la que fluye hacia abajo, así como no hay hombre más que el que muestra tendencia a ser bueno. Ahora, al salpicar agua puedes causar que pase por encima de tu cabeza, y al encauzarla puedes hacer que vaya hacia arriba. Pero, ¿es esa la naturaleza del agua? Es sólo una fuerza externa la que causa que actúe así. Igualmente, cuando el hombre es obligado a hacer algo que no es bueno, su naturaleza está siendo alejada de sus verdaderos impulsos.

Mencio vio a la naturaleza del hombre como aturdido por los factores externos de la vida. La siguiente alegoría de la Montaña del Toro ofrece una buena ilustración de cómo el mundo arruina la naturaleza innata del hombre:

Los árboles en la Montaña del Toro alguna vez fueron hermosos. Pero estando tan cerca de la capital de un gran estado, fueron cortados. […] Aun así, nutridos por la lluvia y rocío, y con la fuerza del crecimiento operando mañana y noche, los tocones dieron nuevos brotes. Pronto, vacas y ovejas llegaron a pastar en ellos y, al final, la montaña se volvió a quedar vacía. Viéndola así, la gente imagina que nunca estuvo arbolada. Pero, ¿es esta la naturaleza de la montaña?

Lo mismo sucede con la naturaleza humana. ¿Cómo puede decirse que el hombre no tiene bondad humana y honradez? Sólo ha perdido sus buenos sentimientos de la misma manera en que los árboles han sido cortados. Atacado día con día, ¿puede el corazón retener su bondad? Aun así, nutrido por el calmante aire del amanecer y con la fuerza de la vida operando mañana y noche, el hombre desarrolla en su corazón deseos y aversiones propios a la humanidad. Pronto, estos buenos sentimientos son atados y destruidos por las complicaciones de las actividades diarias. Por lo tanto, atados una y otra vez, se marchitan hasta que la influencia cuidadora de la noche no es suficiente para mantenerlos vivos. Al final, el hombre regresa a un estado no muy diferente al de las aves y bestias y, viéndolo así, la gente se imagina que el hombre nunca tuvo buenos sentimientos. Pero, ¿es así la naturaleza del hombre?

El significado aquí es bastante obvio. El hombre, como la montaña, es originalmente hermoso. Sin embargo, bajo la influencia de fuerzas externas, sean hachas, animales o la vida diaria, el hombre, como la montaña, finalmente es depravado de su belleza original. Esto, por supuesto, no nos permite que digamos que la naturaleza humana no es buena y hermosa. Mencio extendió esta idea para mantener que los hombres son los mismos por naturaleza, sus diferencias surgen a causa del ambiente. Comparó a los hombres con las cosechas de cebada que son similares siempre y cuando sean trabajadas bajo circunstancias idénticas.

La única excepción que Mencio permitió en la bondad de la naturaleza humana fue el área indefinible dentro del hombre, la cual vio como carente de cualquier tendencia moral y totalmente pasiva a la formación del ambiente. Esta excepción fue la que le permitió al ambiente externo de un hombre ser particularmente dañino, desarrolla un área neutral plástica de tal manera que el cumplimiento de

la bondad del hombre es interferido.

Como ya hemos visto en la amplia declaración de Mencio respecto a la buena naturaleza del hombre, él lo veía como poseedor de ciertos sentimientos instintivos que implican las virtudes que hacen bueno al hombre. Recordemos que resumió estos sentimientos como los de compasión, vergüenza y disgusto, modestia y complacencia, bien y mal. Dio el siguiente ejemplo:

Si los hombres vieran a un niño a punto de caer a un pozo, experimentarán, sin excepción, un sentimiento de alarma y angustia. Sentirán esto, no porque esperan ganar la gratitud de los padres, ni porque quieren buscar el elogio de sus vecinos, ni porque les molestan los llantos del niño. Podemos percibir a partir de este caso que alguien que carece del sentimiento de compasión o vergüenza y disgusto o modestia y complacencia o bien y mal no es un hombre. El sentimiento de compasión es el principio de la bondad humana; vergüenza y disgusto, el principio de la honradez; modestia y complacencia, el principio de la propiedad; bien y mal, el principio de la sabiduría. El hombre tiene estos cuatro principios igual que tiene cuatro extremidades.

Concluyó de esto: “Ya que todos los hombres tienen estos cuatro principios en ellos, hágales saber cómo desarrollarlos por completo. El resultado será como el fuego que comienza a arder o la primavera que ha comenzado a ventilar”.

Mencio consideraba que era deber del hombre cultivar estas cualidades básicas en particular para alcanzar la bondad humana y la honradez.

La bondad humana es el corazón de un hombre y la honradez es el camino de un hombre. Pobres de aquellos que abandonan el camino y no lo siguen. ¡Pobres aquellos que pierden el corazón y no lo buscan! Cuando los hombres pierden sus aves y perros, saben que deben buscarlos. Pero pierden el corazón y no saben que deben buscarlo. El fin del aprendizaje no es más que la búsqueda del corazón perdido.

Buscar el corazón perdido implica tratar de recuperar nuestra bondad natural. Mencio sentía que éste era el deber supremo del hombre.

Finalmente, si vamos un paso más adelante, Mencio era característicamente confuciano en su preocupación por la interacción entre seres humanos. Por lo tanto, no sería suficiente recuperar nuestra bondad natural propia; tenemos la responsabilidad de desarrollarla y extenderla para que sea una bendición para todos. "Trata a los ancianos de tu familia como deben ser tratados y extiende este tratamiento a los ancianos de otras familias. Trata a los jóvenes de tu familia como deben ser tratados y extiende este tratamiento a los jóvenes de otras familias".

Mencio lo llamaba "extender el buen corazón propio para incluir a otros", y lo consideró como el máximo desarrollo de jen.

Políticas, principio y guías

Como Confucio, Mencio estaba muy preocupado en conseguir un buen gobierno, lo que él llamaba un gobierno "humano". Siguiendo las tradiciones de la escuela confuciana, mantuvo que el buen gobierno no depende de la fuerza bruta, sino de los ejemplos que marcan los gobernantes. De acuerdo con él, hay dos tipos de gobiernos posibles:

Aquello que depende de la fuerza y desacredita la bondad humana es el "gobierno tirano" (pa) […] Aquello que se rige por la virtud y practica la bondad humana es la "manera real" (wang) […] Pero cuando uno somete a los hombres con la fuerza, ellos no se someten en el corazón, se someten porque no pueden resistir. Cuando uno somete a los hombres con virtud, están complacidos en sus corazones y se someten de voluntad propia.

Sus conclusiones eran de esperarse, no sólo porque era el heredero de Confucio, sino por el mundo caótico que conoció. Reaccionando a su ambiente, dedujo su

teoría de gobierno a partir de su doctrina general de que la naturaleza humana es buena:

Todos los hombres tienen un corazón que no soporta ver el sufrimiento en otros. Los antiguos reyes tenían este corazón compasivo y, por lo tanto, tenían un gobierno compasivo. En ese entonces, gobernar al mundo era tan fácil como voltear cosas en la palma de tus manos.

Partiendo del concepto de gobierno "humano", nace el reconocimiento de la importancia del papel de las personas en el gobierno: "La gente está clasificada a lo más alto del estado; los espíritus del grano vienen después; el soberano es el último".

Un buen gobierno debe trabajar partiendo de la gente hacia arriba, en vez de partir de la clase gobernadora hacia abajo. La gente no es sólo la raíz, sino el juez final del gobierno. Mencio concibió la doctrina del "Mandato del Cielo", encontrada en el Libro de Historia, que señala al emperador como el hijo del Cielo y el primer sirviente del estado. Sin embargo, citó aún más de la Historia al recordar que el Cielo "no tiene un propósito fijo pero ve con los ojos de las personas y escucha con sus oídos". Por lo tanto, la opinión de la gente es altamente significativa, y la gente tiene el derecho de derrocar a un rey malvado. Es prudente señalar que esto precede, casi por dos mil años, a las teorías de John Locke acerca del consentimiento de los gobernados y el derecho de revolución.

En lo que respecta a las responsabilidades del gobernador, Mencio las señaló de manera general al hablar con el rey Hui de Liang:

Si Su Majestad practica el gobierno "humano", disminuyendo penas severas e impuestos, causando que las granjas sean atendidas con cuidado y arduo trabajo, permitiendo a los fuertes que cultiven su piedad filial, amor fraternal, lealtad y honestidad en días de descanso […] su gente será capaz de ser empleada con bastones de madera para defensa ante las fuertes armas de tropas [enemigas].

Más específicamente, las funciones principales de un gobernador pueden ser reducidas a: primero, enriquecer a la gente en general y mejorar su bienestar; segundo, educar a las personas en ritos ceremoniales, órdenes sociales y lealtad nacional. Estas funciones o políticas ideales son discutidas en los siguientes párrafos.

Mencio requería que un gobernador buscara, sobre todas las cosas, enriquecer al pueblo, porque la virtud y la paz no llegarían mientras el hambre y el frío estuvieran a la orden del día:

La gente no puede vivir sin agua ni fuego. Pero, si tocas a la puerta de un hombre en la noche y pides agua y fuego, ninguno se rehusará a darlo. Es tal la abundancia de estas cosas. […] Cuando la comida es tan abundante como el agua y el fuego, ¿cómo deberían ser las personas si no virtuosas?

Las medidas que imaginó para alcanzar este ideal no eran tan irreales como podrían sospecharse:

Si las temporadas para sembrar no son interferidas, habrá más grano del que podrá ser consumido. Si las redes no son permitidas en los lagos, habrá más peces y tortugas de las que pueden ser consumidas. Si las hachas son traídas al bosque en el momento apropiado, habrá más madera de la que puede ser utilizada. Cuando tienen más grano y pescado del que pueden comer y más madera de la que pueden usar, la gente podrá alimentar a los vivos y enterrar a los muertos sin preocupación o disgusto innecesario. El primer deber del buen gobierno es asegurar esto para la gente.

En la agricultura, Mencio quería restablecer el ching-t’ien o sistema de “buen campo”, donde la tierra arable era dividida en cuadros de novecientos mu (se desconoce el tamaño del antiguo mu; el moderno es alrededor de un tercio de acre), siendo cada uno de éstos asignado a ocho familias, después de haber sido plantados de una forma que semejara el símbolo chino de “pozo” o ching. Los

ocho campos externos eran cultivados por las familias individuales; el central de forma mutua, pero su producto era reservado para el estado en lugar de impuestos. Este sistema se vino abajo con el fin del periodo Chou y fue reemplazado con la propiedad personal de tierra, misma que se mantuvo por siglos, hasta la llegada de los comunistas.

Teniendo en mente su objetivo de prosperidad individual, también se opuso a la imposición de impuestos, especialmente pesados por la necesidad de financiar las guerras interminables. Reconocía la necesidad de los impuestos pero criticaba el grado y las formas que asumían. Citó tres métodos que habían sido practicados: el impuesto bajo la antigua dinastía Hsia, más como un tributo; la contribución de la dinastía Yin, en forma de ayuda mutua; la evaluación Chou para el gobierno. De los tres, Mencio parecía favorecer la del Yin a expensas del Chou:

no hay mejor sistema que el de ayuda mutua y no hay peor que el de los impuestos. En el segundo, la cantidad regular es fijada al tomar un promedio de varios años. Como resultado, en los buenos años, cuando hay grano en abundancia, se puede tomar mucho sin ser opresivo y la cantidad real es pequeña. Pero en los años malos, cuando el producto no es suficiente para siquiera pagar el estiércol, el sistema requiere tomarlo todo. Así, el gobernador causa que su gente luche a lo largo del año sin siquiera recibir la recompensa de una nutrición adecuada.

Aún en esto, señaló la tela, seda, grano y servicio personal como las cosas apropiadas para los impuestos. Pero enfatizó que el príncipe “debía aumentar uno de estos al año, aplazando los otros dos”.

En cuanto a la educación, Mencio simplemente señaló que la instrucción apropiada y el buen gobierno van de la mano.

Palabras amables no causan tal impacto en el hombre como acciones amables. Igualmente, el buen gobierno no retiene a la gente como la buena educación. Ya que el buen gobierno sólo produce sorpresa en la mente de las personas, mientras

que la buena educación inspira amor. Un buen gobierno gana las riquezas de la gente, una buena educación gana su corazón.

Para él, la educación era el fin de un buen gobierno, así como la riqueza es el origen del gobierno. Con una sabiduría de la que podemos beneficiarnos, reconoció que no era suficiente el bienestar económico sólido, se deben enseñar otras cosas a la gente: “Los hombres poseen una naturaleza moral. Si están bien alimentados, bien vestidos y alojados cómodamente, sin ser educados adecuadamente, se vuelven como bestias”.

Un estimado

Mucho de lo que se dijo al resumir a Confucio puede ser aplicado aquí, con algunas excepciones sorprendentes. Primero, aunque ambos estaban interesados en un buen gobierno, Mencio insistió en que dicho gobierno debía servir para y con el consentimiento de la gente: “La gente está clasificada a lo más alto del estado; el soberano es el último”. Confucio hizo al soberano un señor todopoderoso y sólo concedió que la confianza de la gente en su gobernante era importante. Al final, Mencio tomó una postura completamente opuesta: “Sólo hay una manera de mantener el gobierno imperial: sostener a las personas. Sólo hay una manera de mantener sus corazones: darles lo que les gusta y no imponerles lo que odian”.

Segundo, como el siguiente paso lógico, Mencio asignó a las personas y los ministros el derecho de derrocar a un rey malvado. Confucio sólo había definido una relación estática y sin cambios: “Deja al gobernador ser gobernador; al ministro, ministro; al padre, padre; y al hijo, hijo”.[16]

Mencio puede ser visto como un demócrata en el sentido moderno, al haber peleado por este concepto revolucionario.

Tercero, aunque ambos aceptaban la visión de que un buen gobierno dependía del bienestar material y espiritual, Mencio fue, como hemos visto, mucho más específico que su maestro. Por lo tanto, para él, no era suficiente decir que la

gente debe hacerse próspera y después educada. En vez de eso, amplió sus creencias en las áreas específicas mencionadas anteriormente, tales como el sistema de sembrado de “buen campo”, control de impuestos, conservación, etcétera.

Finalmente, Mencio hizo de la doctrina de la bondad de la naturaleza humana el punto focal de su sistema donde, para Confucio, la bondad humana era de importancia vital. Es en su doctrina, con su énfasis en la bondad del hombre, que Mencio sobresale como figura de importancia gigantesca –un sucesor digno del Sabio inmortal–.

Lao Zi

Cuando el Sabio actúa, descansa en el silencio de wu wei.

Cuando enseña, practica el precepto del silencio.

Tao Tê Ching, II, 7.

Lao Zi (Antiguo Maestro) es el más antiguo y prominente filósofo taoísta, en realidad, el fundador del taoísmo, también conocido como laoísmo. Vivió en el siglo

VI

a.C. y fue contemporáneo, aunque mayor, que Confucio. En tiempos antiguos su fama era tan grande como la de Confucio y sus enseñanzas eran igual de influyentes. Sin embargo, los dos diferían tan ampliamente como Platón de Aristóteles. El amplio impacto de Lao Zi es evidenciado por el hecho de que, con el tiempo, llegó a ser reconocido como el dios supremo del taoísmo, una contradicción interesante ya que Lao Zi era ateo, alguien que hubiera considerado la formación de una religión y el nombramiento de dioses contrarios a sus enseñanzas.

Vida y escritos

Algunos aún consideran a Lao Zi, también conocido como Lao Tan, como una

figura meramente mitológica con una variedad curiosa de historias y leyendas que rodean su nombre. Sin embargo, con base en la pequeña biografía en el Shih Chi o Registros Históricos de Ssu-ma Ch'ien, la mayoría acepta la autenticidad histórica del Heródoto de China quien vivió en el siglo

ii

a.

C

., cediendo a la falta de hechos acerca de él.

Lao Zi significa "antiguo maestro", por lo que es un título en vez de un nombre. El verdadero nombre del antiguo maestro fue Lai Tan, aunque se le conocía de forma respetuosa como Lai Zi. Años más tarde, la palabra lao o "antiguo" fue agregada, por lo que se convirtió en Lao Lai Zi. Esto fue abreviado a Lao Zi o Lao Tan.

Se dice que fue cuidador de los archivos imperiales en la capital real de Lo y, como vimos en el capítulo 1, se supone que conoció a Confucio cuando éste visitó la capital de Chou. Si es cierto que ambos se conocieron, es probable que se encontraran enfrentados, ya que sus puntos de vista diferían fuertemente. Donde Confucio era humanista y se preocupaba por las relaciones sociales, Lao Zi enseñó una filosofía que es esencialmente naturalista y antisocial. Donde el objetivo del sabio era influenciar a un gobernador iluminado, el de Lao Zi era alejarse de todo pensamiento de soberanos y gobierno.

Algunas de las diferencias entre los grandes filósofos pueden ser explicadas partiendo de sus orígenes geográficos. Ya hemos observado la fuerte influencia de la cultura ritualista de Chou que, naturalmente, influyó en Confucio como habitante de Lu. Lao Zi, sin embargo, nació en el estado de Chan (Honan moderno), que fue absorbido por el gran estado Yangtzu de Ch'u, de donde provenía la mayoría de los maestros taoístas. Los Chans eran la gente de Yin (Shang), una dinastía que precedió al Chou y que tenía una cultura de simplicidad naturalista. Por lo tanto, de alguna manera, la oposición entre confucionismo y taoísmo es una extensión de las diferencias entre las culturas chou y shang.

A diferencia de Confucio, quien viajó de estado en estado, haciendo campaña

por una reforma política, Lao Zi prefería hacer su trabajo en el anonimato, practicando el Tao del universo. Al parecer, mantuvo su puesto en Lu por un periodo considerable hasta el momento en que reconoció las señales de declive en la casa Chou. Al principio, solamente renunció pero, desilusionado por la desintegración y caos en aumento, poco después se fue al exilio. Tradicionalmente, se señala que fue detenido en la frontera y se le pidió que se comprometiera a escribir la filosofía que había trabajado. Se supone que se quedó ahí el tiempo suficiente como para haber logrado esto, dejando sus enseñanzas en dos partes, Tao y Tê, mismos que se extienden por cinco mil palabras. Después de eso, desapareció. No se sabe nada más de él, aunque se supone que vivió hasta una edad avanzada en el aislamiento.

Como se indicó, ésta es la creencia tradicional, en la que Lao Zi fue honrado como el autor del primer trabajo filosófico en la historia china. Otra creencia, una que remarca algunos anacronismos y pasajes repetidos, señala que el trabajo completo fue una falsificación de la dinastía Han. Finalmente, los investigadores modernos particularmente entrenados en crítica textual, mantienen que, aún si una figura histórica llamada Lao Zi viviera en la época de los Anales de Primavera y Otoño (722-481 a.

C

.), no escribió el Tao Tê Ching, ya que evidencia interna de contenido y estilo sugiere una composición mucho más tardía, específicamente en la Época de los Estados en Guerra (480-222 a.

C

.).

Ninguna de estas teorías ha sido establecida de forma concluyente, y éste no es el lugar para llevar a cabo un análisis extendido de la controversia. Sin embargo, vale la pena mencionar una explicación común de la dificultad: principalmente que el Tao Tê Ching fue compilado durante la Época de los Estados en Guerra por los discípulos de Lao Zi, quienes hicieron uso libre de sus memorias escritas y declaraciones que le escucharon hacer. El hecho de que esta solución a la controversia sea la más razonable se vuelve especialmente aparente si recordamos que los Analectas confucianos y un número de otros clásicos fueron compilados de esta misma manera. Esta teoría también explica por qué en estos

trabajos antiguos no hay conexión entre un párrafo y el otro; cada declaración aparentemente completa en sí misma. Éste sería el caso si, ciertamente, un número de personas hubieran juntado el trabajo.

El elemento más pertinente que puede ser señalado en esta conexión es que, aparte de consideraciones de autoría exacta, generalmente se considera que la mayoría del libro representa correctamente la filosofía del Lao Zi original. Ciertamente, el libro sigue la línea de lo que se esperaría que fuera el pensamiento taoísta justo antes del tiempo de Confucio. Los filósofos más antiguos en China, o en cualquier otro lado, habían sido naturalistas, siempre viendo hacia fuera, el mundo exterior, en vez de hacia dentro de ellos mismos. Fue hasta aproximadamente el siglo

VI

a.

C

. que la filosofía comenzó a lidiar con los problemas internos del hombre, la vida, el destino humano y la ética. El surgimiento y cristalización de este punto de vista (transición del naturalismo al humanismo) puede ser marcado en la figura de Confucio. El Tao Tê Ching se encuentra en el umbral de este surgimiento. El comentario más preciso acerca de este libro puede ser que es el producto de muchas manos, que representa correctamente la filosofía de Lao Zi, quien vivió en el periodo inmediatamente previo a Confucio.

El libro consistía de dos partes, Tao y Tê, hasta la época del emperador Ching (156-141 a.

C

.) de la dinastía Han, cuando fue combinado en un solo volumen bajo el título que ahora conocemos de Tao Tê Ching. Sin embargo, el emperador Hsüan Chung (713-755 a.

C

.) de la dinastía T’ang volvió a dividir el libro en dos volúmenes, el Tao Ching y el Tê Ching. Aunque el original no tenía subdivisiones internas, el trabajo fue

dividido en capítulos. Su número varía de 55 a 81.

El concepto de Tao

El hombre se ajusta a la Tierra;

la Tierra se ajusta al Cielo;

el Cielo se ajusta al Tao;

y Tao se ajusta a la forma

de la Naturaleza.[17]

Este es el lineamiento general del sistema de Lao Zi. Por Naturaleza se entiende todo lo que pasa en el universo; es decir, la totalidad de la espontaneidad de las cosas, la libertad absoluta de la artificialidad. Así, cuando se permite que las cosas tomen su rumbo natural, se mueven con perfección y armonía ya que no obstaculizan al Tao en su operación natural y espontánea como el primer principio del universo. Esto se conoce como la forma de wu wei (hacer nada) o, un paso más allá, la forma de wei wu wei (hacer todo al no hacer nada). “Tao invariablemente no hace nada y, sin embargo, no hay nada que no sea hecho”. Esta doctrina de wu wei es la tesis central del sistema de Lao Zi.

Dos puntos siguen a este concepto. Primero, en la Historia y la Poesía, el Cielo es personificado como Shang Ti o Ser Supremo, que provee a las necesidades del hombre y lo recompensa de acuerdo con sus acciones. Sin embargo, Lao Zi

negaba la existencia de Shang Ti y señalaba que el Cielo, en vez de ser divino, simplemente se ajusta al Tao. Aquí, Lao Zi era un ateo.

El segundo punto es que su filosofía es una idealización de la naturaleza y una depreciación del arte. De acuerdo con Lao Zi, el hombre es originalmente feliz pero sufre como resultado de cambios provocados por la sociedad. La mejor manera de ser feliz es deshaciendo la civilización artificial actual y vivir tranquilamente en comunión con la naturaleza entre los bosques, arroyos y colinas. En términos que marcan una distinción interesante entre el conocimiento y Tao, el regreso a la naturaleza se logra de la siguiente manera:

Con la búsqueda del conocimiento, uno gana día a día; con la búsqueda de Tao, uno pierde día a día.

Uno perderá y seguirá perdiendo hasta que obtenga el silencio de wu wei.

No hagas nada, y no hay nada que no esté hecho.

Al no hacer nada, uno gana el mundo.

Pero cuando uno agarra, el mundo está más allá de su ganancia.

Obviamente, el término Tao es de importancia crítica. La oración inicial del Tao Tê Ching dice: “El Tao que puede ser expresado en palabras no es el Tao eterno. El nombre que puede ser nombrado no es el nombre al que se atiene”.

De acuerdo con Lao Zi, había algo que precedía el nacimiento del universo. Este algo es designado como Tao, que, en realidad, no es un nombre. El Tao, por lo

tanto, no puede ser designado en palabras, ni puede ser percibido por los sentidos físicos.

Porque el ojo mira pero nunca lo ve, se le llama yi.

Porque el oído lo escucha pero nunca lo oye, se le llama hsi.

Porque la mano se extiende pero nunca lo agarra, se le llama wei.

Estos tres no pueden ser más examinados, ya que se mezclan en Uno.

Por lo tanto, el Tao es invisible, inaudible e impalpable; pero se mantiene eterno, indescriptible y culmina en el estado de no-ser. El Tao es una ley invariable que subraya los fenómenos cambiantes del universo. Es eterno, dominante, inexhaustible en su uso y sin fondo como la fuente de todas las cosas. Es por esto que el Tao, que sigue el camino de la Naturaleza, es seguido, a su vez, por el Cielo, la Tierra y el Hombre.

El Tao es mejor comprendido a la luz del Tê. La palabra Tê, como se usa en el Tao Tê Ching, es un concepto más detallado que la virtud como es conocida para la escuela confuciana. El Tao es aquello por lo que todas las cosas llegan a ser. Pero en este proceso, cada cosa individual obtiene algo del Tao universal, y este algo se llama Tê. De ahí que el Tê sea un concepto que connote el estado natural de las cosas. Por lo tanto, el Tê de una cosa es lo que la cosa es naturalmente.

El Tao es el elemento definitivo de la vida, y el hombre debe aspirar a vivir en conformidad con él. El Tê es la fuerza operadora de la vida, la vida puede ser nutrida y enriquecida por él. Tanto Tao como Tê son de Naturaleza, en el sentido de espontaneidad. Así como la totalidad de la espontaneidad de todas las cosas en el universo se llama Tao, la totalidad de espontaneidad de cada cosa

individual se llama Tê. Es a través del Tao que todas las cosas llegan a ser, y es a través del Tê que son lo que son. Es por esto que “todas las cosas estiman al Tao y honran al Tê”.

A partir del concepto de Tao que se acaba de presentar, notamos que cuando Lao Zi dijo que el Tao produce todas las cosas, se refería al hecho de que les permite producirse a sí mismas, natural y espontáneamente. Así, el Tao no hace nada. Pero el Tao “da vida a las cosas… logra todo… nutre todo”. El Tao hace todo. De nueva cuenta: “El Tao invariablemente no hace nada y aun así no hay nada que no esté hecho”.

Esa es la forma del wei wu wei.

La evolución del universo

Hay tres puntos que deben ser recordados en conexión con la idea de Tao como se aplica a la evolución del universo.

La primera se señala así: “Todas las cosas en el mundo llegan a ser a partir del yu (ser). Yu llega a ser a partir del wu (no-ser)”.

En otras palabras, wu describe el estado que existió antes del nacimiento del Cielo y la Tierra; yu es el estado en el cual las cosas comenzaron a tener una existencia separada. La transición de wu a yu fue propiciada por la fuerza cósmica que, como es de esperarse, es Tao. Tao está envuelto en misterio cósmico, pero es la única fuente de vida, forma, sustancia y esencia.

El Tê completo hace eco al Tao.

El Tao en sí mismo es vago e impalpable.

Aunque vago e impalpable, dentro es Forma.

Aunque impalpable y vago, dentro es Sustancia.

Aunque profundo y oscuro, dentro es Esencia.

Su esencia es real e incrustada en verdad.

Lao Zi también explicó el proceso evolutivo al señalar que el Tao genera “Uno” o el Gran Esencial. “Uno”, a su vez, produce “Dos”, o yin y yang, las fuerzas primarias en el universo que constituyen un tipo de dualismo. Yin es el negativo o fuerza pasiva; yang el positivo o activo.

La interacción de estos dos lleva a la vida, como es designada por “Tres”, a partir del cual surgen todas las cosas.

El segundo punto es que, en el proceso de evolución, cada fenómeno involucra su opuesto, contradictorio o lado negativo. Así la vida es seguida por la muerte, la luz por la oscuridad y el bien por el mal.

Donde el mundo percibe belleza, también existe la fealdad; donde el mundo percibe bondad, también existe maldad.

Por lo tanto, ser y no-ser van de la mano; dificultad y facilidad van de la mano.

El largo y el corto están relacionados; el alto y el bajo también están relacionados.

Así que el universo está compuesto por pares u opuestos cuya característica fundamental es que están hechos de ser y no-ser. La evolución del universo, todos los cambios, todos los movimientos, son el pasaje de no-ser a ser, de nada a algo. Pero aunque las cosas siempre sean cambiables y cambiantes, las leyes que gobiernan al cambio son constantes en sí mismas.

Entre estas leyes, la más fundamental es que "Reversión es el movimiento del Tao", es decir, si cualquier movimiento va al extremo de su desarrollo, necesariamente ejecuta una reversión. Por ejemplo:

Calamidad promoverá bendición; bendición, también, conlleva calamidad…

Lo correcto puede resultar ser equivocado…

Lo bueno puede resultar ser malo.

Esto no sólo es cierto en relaciones humanas, sino que es el proceso esencial evolutivo del universo como un todo.

La manera del Cielo es como estirar un arco:

Cuando la parte de arriba está nivelada, la parte de abajo está alzada.

Cuando el exceso se disminuye, la deficiencia es rellenada.

Lao Zi dio el término de ch'ang o "Normalidad" a esta ley invariable. Si el universo no se ajustara a la normalidad de la naturaleza, dejaría de funcionar. Que el sol salga del oeste y se ponga en el este sería anormal. Pero la naturaleza nunca trata algo así porque va en contra del Tao. Así que Lao Zi dijo:

Conociendo la Normalidad, un hombre es tolerante.

Siendo tolerante, no es egoísta.

No siendo egoísta, es supremo.

Siendo supremo, es divino.

Siendo divino, está con Tao.

Con Tao, es eterno.

El tercer punto, como una consecuencia necesaria del wu wei, es que todas las cosas en el universo siguen su curso natural. El sol brilla y el agua fluye porque está en su naturaleza hacerlo. Las plantas y los árboles crecen y mueren porque está en su naturaleza hacerlo. Lao Zi negó la existencia de un Ser Supremo que controla los movimientos del universo. Mantuvo que el Cielo y la Tierra, significando al Ser Supremo, no tienen nada que ver con el crecimiento y desarrollo de las cosas, ya que todas las cosas llegan a ser a través del curso natural. Consecuentemente dijo: "El universo es amoral".

La cualidad innata de todo lo que pasa es una espontaneidad natural invariable, como el brillo del sol y la luna, la fluidez del agua y el crecimiento de las plantas. El universo como un todo es espontaneidad en sí mismo, así que no tiene ningún deseo de ser moral. Simplemente deja que todas las cosas tomen su curso natural.

Sin embargo, como ya ha sido indicado, Lao Zi no negó que existiera un poder en el universo cuya naturaleza fuera inescrutable. Ese poder es el Tao, mismo que puede ser caracterizado por su quietud de poder, producción sin posesión, acción sin firmeza propia, desarrollo sin dominación. Tao es impersonal y nunca consciente de su propio ser. Aunque todas las cosas le deben su existencia a su ser, no tiene forma ni vacío. De hecho, Tao no pudo haber producido el universo. Cuando afirmamos que lo hizo, simplemente significa que el universo se produce a sí mismo de manera espontánea y natural. Ya que el universo hace esto, tomará su curso natural y espontáneo. Esta es la base de la doctrina de wu wei.

Cierto es que estas ideas, al depender de la percepción del significado de Tao, son difíciles de entender. Lao Zi lo reconoció:

Hombres del más alto calibre, escuchando sobre el Tao, honestamente lo practican.

Hombres promedio, escuchando sobre el Tao, no están interesados en él.

Hombres vulgares, escuchando sobre el Tao, se ríen fuertemente de él.

En efecto, si estos hombres no se rieran, no podría

ser el Tao.

El ideal de la vida

El ideal de vida de Lao Zi está basado en la doctrina de wu wei. Enseñó las virtudes tanto de la no-acción como del no-ser. Tomando como ilustración los agujeros de una rueda, el vacío de un envase de barro y el interior de una casa, donde el valor viene del vacío, declaró su tesis: “Por la existencia de las cosas, nos beneficiamos; por la no existencia de las cosas somos servidos”.

Lao Zi exaltó el “Espíritu del Valle”, su vacío siendo simbólico del vacío taoísta; lo llamó “la Fémina Mística”, es decir, el principio más importante de la vida, ya que la fémina conquista el mundo siendo suave y débil, humilde y baja. Por esto, Lao Zi dijo:

Un hombre, cuando está vivo, es flexible y suave; pero en la muerte es tieso y frío; de manera similar, todas las cosas –pasto y árboles, por ejemplo– cuando están vivas, son flexibles y suaves; donde muertas son secas y quebradizas. Por lo tanto, estar tieso y frío es la forma de la muerte; ser flexible y suave es la forma de la vida. El arma tiesa puede romperse, así como un árbol rígido puede agrietarse.

Los fuertes y poderosos caen de sus lugares;

los suaves y flexibles se levantan sobre ellos.

Él vio un patrón en el comportamiento del agua para su modo de vida natural:

Nada en el mundo es más flexible y suave

que el agua,

Pero aún los más duros y tiesos no pueden vencerla.

A su parecer, el agua, siendo suave, elástica y fluida, es femenina en cualidad; pero cuando fluye hacia abajo de las montañas, formando grandes ríos y cortando a través de rocas y barreras naturalmente y sin esfuerzo, es masculina. Por lo tanto, el agua, aunque posee fuerza masculina, concede a su "docilidad de lo femenino" para lograr lo que busca. Concluyó: "Docilidad es la forma del Tao".

Desafortunadamente, el hombre va en contra de la forma del Tao al hacer lo que la naturaleza evita. Siendo una parte del vasto patrón de cosas que forman parte de la naturaleza, el hombre persiste en alejarse de la ley invariable de la naturaleza. Es por esto que el universo funciona armoniosamente y sin incidentes en el lapso interminable de tiempo y espacio, donde el hombre se topa con todos los dolores y enfermedades de la vida. De acuerdo con Lao Zi, el hombre es originalmente feliz, pero sufre a lo largo de su esfuerzo por controlar su destino, impidiendo el flujo natural de la espontaneidad. La mejor manera de ser feliz es vivir fielmente a la naturaleza y regresar al estado de simplicidad perfecta. Expresó su ideal cuando habló de los antiguos quienes

[s]incronizándose con el Tao, poseían una sabiduría sutil y penetrante[...] pero eran sumisos y humildes como hielo derritiéndose. Su forma era sencilla y pura como una piedra no labrada (p'u). Sus mentes eran amplias y profundas como valles abiertos. Sus puntos de vista eran imparciales y tolerantes como aguas turbulentas.

Con tales ideas del naturalismo y revolución contra las convenciones e instituciones humanas, era inevitable que Lao Zi despreciara las virtudes confucianas de bondad humana y honradez. De hecho, le atribuyó la degeneración del hombre del Tao y Tê a estas virtudes:

Por lo tanto, cuando se pierde el Tao, está Tê.

Cuando se pierde Tê, hay humanidad.

Cuando se pierde la humanidad, hay honradez.

Cuando se pierde la honradez, hay propiedad.

Las reglas de propiedad son provocadas por la falta de lealtad y buena fe y por la prevalencia de la confusión.

De igual manera, Lao Zi sostenía que el conocimiento era inútil; la acción, superflua; el deseo, dañino; la gloria y la riqueza, sin valor. Todas estas cosas son materia de decisión humana, no crecimiento natural; son el resultado artificial, no el curso natural. Un hombre puede vivir de acuerdo con la naturaleza, y la naturaleza puede guiarlo a la felicidad; pero su conocimiento y deseo artificial pueden obtener la ventaja y guiarlo mal.

Los cinco colores ciegan al ojo.

Los cinco sonidos ensordecen al oído.

Los cinco sabores impiden el gusto.

La búsqueda de los placeres enloquece a la mente.

El amor de tesoros pervierte la conducta.

Por lo tanto, el hombre sabio, para evitar las fallas de las personas, está libre de deseo, no desea rarezas y no adquiere conocimiento. Deja todas las cosas a su curso natural.

La pasividad del proceso de la naturaleza fue lo que más impresionó a Lao Zi. Como parte del universo, el hombre comparte con otras cosas, vivas y sin vida, la misma cualidad de naturalidad. Igual que el Cielo y la Tierra mantienen armonía completa y orden al sincronizarse con Tao, el hombre puede obtener el bienestar más alto al llegar a una conformidad completa con el Tao. Pero el hombre ha utilizado cualquier poder a su disposición para escoger su propio camino y construir sus hábitos sociales de acuerdo con sus facultades mortales insignificantes en vez de con los principios eternos del gran Tao. Por esto han surgido todas las enfermedades y dolores del hombre, en medio de la civilización artificial que ha formado. Por lo tanto, Lao Zi, concediéndose al Tao, no sufrió para mostrarse firme, ni peleó por la superioridad en cualquier forma. Veía al estado mental de la infancia como estándar para el modo natural de vida. Sentía que los infantes, teniendo pocos deseos y conocimiento limitado, y siendo puros del contacto mundial, están más cerca del Tao que los adultos.

La teoría del gobierno

La doctrina de wu wei era para gobernar tanto la conducta del gobierno como la de la vida personal. Lao Zi nació en la época de disgusto social y político que hemos discutido anteriormente. Le atribuía estos males a dos cosas: primero, a la complejidad de las instituciones políticas y sociales; segundo, a las actividades de las clases gobernantes. Llegó al extremo de proclamar leyes, regulaciones, ceremonias y códigos éticos una aberración, ya que sentía que sólo servían para fomentar a que las personas las violaran.

Entre más restricciones y prohibiciones haya en el mundo, las personas se volverán más pobres. Entre más armas filosas posea la gente, el estado se volverá más problemático.

Entre más ingeniosas y astutas se vuelvan las personas, inventarán más engaños destructivos. Entre más leyes y edictos sean impuestos, habrá más ladrones y bandidos.

El primer acto de un gobernante, por lo tanto, debe ser remover todas las causas de desorden social y confusión política.

Destierra la sabiduría, tira el conocimiento, y las personas se beneficiarán cien veces más. Destierra la bondad humana, tira la honradez, y las personas volverán a ser filiales y cariñosas. Destierra la habilidad, tira la ganancia, y los ladrones dejarán de existir.

De igual manera, la mejor manera de gobernar es “vaciar los corazones de las personas, pero llenar sus estómagos; debilitar sus voluntades, pero fortalecer sus huesos […] para hacer a las personas sin conocimiento, deseo o habilidad”.

En cuanto a las razones para su teoría política, Lao Zi dijo:

Las personas sufren hambre porque los gobernantes demandan muchos impuestos.

Las personas son difíciles de gobernar porque los gobernantes interfieren con ellos.

Las personas se arriesgan a la muerte porque se preocupan demasiado de la vida.

Por lo tanto, los gobernantes, si conocían el Tao, no iluminaban a su pueblo, sino que lo mantenían en la ignorancia. (Aquí, la palabra “ignorancia” es una traducción del chino yu, que significa ignorancia en el sentido de simplicidad e inocencia). Simplicidad e inocencia son las características que todo hombre debería retener. Por lo tanto, yu, como se concibe en las enseñanzas de Lao Zi, no es un vicio sino una gran virtud.

Es obvio que el único principio de gobierno consistente con las enseñanzas de Lao Zi es el de laissez faire, el mínimo de organización y regulaciones. Dijo: “Gobierna un país grande como cocinarías un pez pequeño”.

Cocinar un pez pequeño, como sabemos, requiere poco tiempo y habilidad. De manera similar, gobernar un país grande sería igual de sencillo si el gobernante dejara a su gente en paz. Como el sabio dice:

Siempre y cuando no haga nada, la gente se reforma a sí misma.

Siempre y cuando ame la tranquilidad, la gente es honrada por sí sola.

Siempre y cuando no haga esfuerzo, la gente se vuelve rica por sí misma.

Siempre y cuando esté libre de deseo, la gente es simple y honesta por sí sola.

Si se permitiera que esta política laissez faire prevaleciera, una comunidad ideal surgiría eventualmente. El siguiente pasaje ofrece una buena imagen de la comunidad ideal:

El estado ideal es pequeño; con pocas personas. No usan herramientas o implementos, aunque estén disponibles.

Evitan riesgos de muerte y no emigran a países lejanos.

Así, aunque hay carruajes y botes, nadie los usa. Aunque hay armas de guerra, nadie las enseña […] La gente está contenta con su comida, satisfecha con su vestimenta, en paz con sus hogares y feliz con su vida ordinaria.

Las tierras vecinas están yuxtapuestas para que cada una

pueda escuchar los ladridos de los perros o cacareos de los gallos del otro.

Hacia el final de sus días, a la gente no le gusta ir o venir.

Esta era la utopía de Lao Zi.

Un estimado

Quizás la mejor manera de formar un estimado justo de Lao Zi sea distinguir entre el taoísmo y el confucionismo. Estos sistemas representan puntos de vista opuestos en lo que respecta a la función del Tao. De acuerdo con Lao Zi, Tao es “hacer al no hacer nada”. Para lograr esto, negó todo lo que se hace al hacerlo. Por lo tanto, denunció a la civilización y al conocimiento y exaltó lo primitivo e instintivo. De acuerdo con Confucio, sin embargo, Tao es “hacer para nada”. Al hacer, debemos hacer algo conscientemente por nada ya que debemos disfrutar el hacer como tal. Así, donde Lao Zi idealizaba la naturaleza y atribuía todos los males a convenciones e instituciones, Confucio enfatizaba el valor de la cultura al enseñar la búsqueda de la naturaleza. En breve, en el sistema de Lao Zi, no hay nada más que exaltación del Tao a expensas de li (rituales), de los que la escuela confuciana era la fortaleza.

Segundo, ambos sistemas tienen diferentes interpretaciones de la relación del hombre con las cosas. Lao Zi no concebía línea divisoria entre cosas y hombre. Su pensamiento es monista e intenta explicar la unión de lo individual con el todo. Está basado en el principio de que todo está unido al todo o Tao. Por lo tanto, no puede haber distinción entre hombre y cosas, ya que todos surgen del Uno que es Tao.

Confucio no sólo aceptaba una división entre cosas y hombre, sino que agregaba importancia extrema a la humanidad. No era el acertijo del universo, sino el acertijo de la vida humana el que lo hacía reflexionar. Así, donde el espíritu de Lao Zi es idealista y de poco uso práctico, el de Confucio es práctico y humanista.

Tercero, ambos sistemas contrastan en sus conceptos del Cielo. De acuerdo con Lao Zi, Tao es anterior al Cielo, ya que Tao es el principio fundamental para el universo. Pero Confucio parecía vago en su declaración de la concepción del Cielo. Aunque no concebía al Cielo como el Creador, lo reconocía como supremo. Entre las cosas que le causaban asombro constante a Confucio, la primera era el comando del Cielo. Mantenía que el Cielo era una fuerza activa

que interfería en asuntos humanos.

Lao Zi y Confucio eran semejantes sólo en un aspecto importante. Ambos mantenían la doctrina del medio dorado y utilizaban la ley invariable de la naturaleza como el principal argumento a favor de esta doctrina, si cualquier movimiento se va al extremo del desarrollo, necesariamente se revierte a su opuesto. “Nunca demasiado” era la máxima para ambos.

La filosofía de Lao Zi de wu wei también derivó de su ley invariable. Wu wei no es completamente negativa en el sentido de ausencia total de actividad. Lo que en verdad significa es “no excederse”. Al exagerar, se arriesga obtener lo opuesto de lo que en verdad se quiere. De manera similar, la filosofía de Lao Zi enseña que debemos ser dóciles, humildes y fácilmente satisfechos. Estar satisfecho es la manera de preservar nuestra fuerza y ser fuerte.

A pesar de su simplicidad, la aplicación de la filosofía de wu wei es difícil. ¿Cómo podemos traer paz y felicidad a las vidas y relaciones de los hombres si no trabajamos para lograrlo? ¿Qué le pasaría al mundo si aboliéramos todas las instituciones sociales y políticas? No podemos deshacer la civilización actual primero y luego implementar un estado de simplicidad perfecta. Lo que es más, está lejos de ser correcto señalar que la utopía de la humanidad es la simplicidad del pasado. Con la creencia en el progreso, hemos llegado a sostener que la comunidad ideal será creada en el futuro prometedor, no en las ruinas del pasado muerto. A pesar de todo esto, estamos de acuerdo con Lao Zi en que hay mucho valor en el pensamiento de que el gobierno excesivo es peligroso y que la simplicidad, aun en la esfera política, es un ideal que debe ser buscado, por más difícil que sea de alcanzar.

Lao Zi tiene mucho para ofrecernos. Muestra la locura de autobúsqueda y la efectividad de wu wei en hacer que las relaciones humanas pasen de manera natural y simple. También nos dio una imagen de una comunidad ideal. El hecho de que esta vida simple sea práctica o que la teoría de wu wei sea sólida, aún debe ser respondido.

Zhuang Zi

Chuang Chou (Zhuang Zi) soñó que era

una mariposa, aleteando por ahí

–para todos los propósitos,

una mariposa. No sabía que era

Chuang Chou. De pronto, despertó

y era Chuang Chou de nuevo…

Zhuang Zi, cap. 2.

Si Confucio está en deuda con Mencio por la popularización de sus doctrinas, Lao Zi debe ser considerado con mayor deuda al místico romántico Zhuang Zi. Siendo uno de los personajes más brillantes y encantadores entre los filósofos de China, probablemente hubiera ganado una mayor reputación para sí mismo de la que disfruta, por el dominio del confucionismo. Aunque se mantuvo fiel a la enseñanza taoísta en su centralidad Tao, extendió el sistema y llevó sus propias

especulaciones a regiones que jamás hubiera soñado Lao Zi. Su filosofía idealiza el estado de la naturaleza y favorece el individualismo anarquista, se rebela contra las convenciones e instituciones con una negación de todos los beneficios producidos por la civilización.

Vida y enseñanzas

Chuang Chou, mejor conocido como Zhuang Zi (c. 369-286 a.C.), fue el más brillante de los primeros taoístas. Fue ampliamente venerado por la profundidad de su intelecto, la belleza de su estilo literario y su personalidad. Por esto, surgieron todo tipo de leyendas respecto a su vida e, incluso, se le acreditó el desempeño de milagros. Todas estas leyendas fantásticas parecen haber surgido de pasajes paradójicos en sus escritos.

No se sabe mucho de su vida. Era nativo del pequeño estado de Mêng, en la frontera entre las provincias actuales de Shantung y Ho-nan. Mantuvo un puesto de oficial en su estado natal por un periodo corto. Al ser naturalista de pensamiento, no pudo acomodarse a la vida política. Su disgusto por la vida desordenada del tiempo creció hasta que se retiró al aislamiento y se separó de los asuntos mundiales. De acuerdo con una historia, Zhuang Zi estaba pescando en el río P'u cuando dos mensajeros llegaron de parte del príncipe de Ch'u a ofrecerle el puesto del primer ministro del estado. Declinó, diciendo que prefería ser una tortuga viva, meneando la cola en el lodo, que una muerta venerada en un ataúd dorado en el santuario ancestral del rey.

Zhuang Zi dejó como legado sus enseñanzas en un libro que llevaba su nombre. Rara vez ha sido sobrepasado en belleza de estilo y expresión. El texto como se mantiene ahora consta de treinta y tres capítulos, mismos que fueron compilados, muy probablemente por Kuo Hsiang, el gran comentador de Zhuang Zi del siglo

iii

d.

C

. Debido a las frecuentes repeticiones y diferentes interpretaciones, existe gran disputa sobre lo que Zhuang Zi escribió en realidad, y mucho de lo que se le atribuye se dice que es falso. Sin embargo, aquellos capítulos que representan los aspectos naturalistas del taoísmo no pueden estar muy equivocados, a pesar de que quizás no todos fueran escritos por Zhuang Zi. Estos capítulos revelan que la filosofía de Zhuang Zi cuenta con tres divisiones: metafísica, ética y conocimiento.

Metafísica

Zhuang Zi concebía al Tao como la fuerza vital de todas las cosas:

Tao tiene realidad y evidencia, pero no acción ni forma. Puede ser transmitido, pero no poseído. Existía antes del Cielo y la Tierra y dura para siempre. Causó que los espíritus y dioses fueran divinos y que el Cielo y la Tierra fueran producidos. Está por arriba de la cima, pero no muy alto; está debajo del fondo, pero no muy abajo. Es previo al Cielo y la Tierra, pero no tiene duración.[18]

Pero ¿cómo puede el Tao causar que los espíritus y dioses sean divinos, y que el Cielo y la Tierra sean producidos? De hecho, Tao no pudo haber causado que los espíritus y dioses fueran divinos, sino que eran divinos por sí mismos. Esto significa que Tao causó que fueran divinos al no causarlos. De igual manera, Tao no produjo el Cielo y la Tierra; se produjeron a sí mismos. Tao los produjo al no producirlos. Esta es la base del wei wu wei (hacer todo al no hacer nada).

Siguiente, Tao personifica todas las cosas: “Tao no es demasiado pequeño para los más grandes, ni muy grande para los más pequeños. Por lo tanto, todas las cosas son personificadas ahí. Es amplía su capacidad ilimitada; su profanidad, incalculable”.

Aún más: “Tao no tiene principio, no tiene fin”.

Esta última observación fue muy característica. La preocupación de Zhuang Zi con la naturaleza transitoria del mundo resultó en un esfuerzo por encontrar lo eterno entre lo cambiante, lo ateniente y permanente entre lo cambiante. Tao, como la eterna constante, fue la solución de Zhuang Zi.

Lo que es más, Tao es omnipresente: “No hay ningún lugar donde no esté”, dijo Zhuang Zi. Desde el punto de vista de Tao, todas las cosas son una: positivo y negativo, subjetivo y objetivo, bueno y malo, vida y muerte; todas se vuelven indistintas, como agua en el agua. En otras palabras, al ignorar la distinción de los contrarios, todas las cosas son acogidas por el Tao siempre presente.

Finalmente, Tao es invisible, inaudible e impalpable:

Tao no puede ser escuchado; si se escucha, no es Tao.

Tao no puede ser visto; si se ve, no es Tao.

Tao no puede ser hablado; si se habla, no es Tao.

La esencia de seguir el Tao es no ver nada, escuchar nada o hacer nada. En resumen, la nada o el no-ser es la esencia del Tao. Ésta es la enseñanza básica de Zhuang Zi y Lao Zi.

En la aplicación del concepto del eterno y omnipresente Tao al proceso de evolución del universo, hay tres puntos que deben ser considerados. Primero, todo lo que sucede en el universo es transitorio e ilusorio; no hay realidad absoluta. Zhuang Zi dijo:

Si se pone una canoa en una grieta de la montaña, rodeada por el lago, se supone que es suficientemente seguro. Pero a la medianoche, un hombre fuerte puede

llegar y llevarse la canoa en su espalda. El hombre es ciego a la noción de que, sin importar cómo se escondan las cosas, siempre existe el riesgo de perderlas.

Así, lo que se piensa que es seguro no siempre lo es; no hay seguridad absoluta. Esto es lo mismo que decir que lo que percibimos con nuestros sentidos es ilusorio; no hay una realidad absoluta.

Segundo, el universo se compone de pares de opuestos tales como positivo y negativo, subjetivo y objetivo, ser y no-ser, vida y muerte, etcétera. Pero desde el punto de vista del Tao, todos los opuestos se involucran unos a otros en un proceso que nunca termina. Así, en el proceso de evolución, ningún fenómeno puede excluir su negación.

Cuando hay vida, hay muerte; cuando hay muerte, hay vida. Cuando hay posibilidad, hay imposibilidad; cuando hay imposibilidad, hay posibilidad. Porque hay un correcto, existe un incorrecto. Porque hay un incorrecto, existe un correcto.

De acuerdo con Zhuang Zi, las cosas se originan en el ciclo de cambio de estados previos de existencia, así como las estaciones mutuamente se producen y destruyen sin parar.

Tercero, como ya se ha sugerido, todas las cosas en el universo son incluidas en el Infinito. El Infinito es un estado en el círculo de existencia, el proceso de evolución reversa en el cual “todas las cosas surgen del Infinito y regresan al Infinito”. La sucesión de crecimiento y decaimiento, de incremento y decremento, va en ciclo, donde cada fin se convierte en un nuevo inicio.

Ética

El modo natural de vida fue lo que impresionó a Zhuang Zi. Vio al hombre como feliz originalmente pero, subsecuentemente, sufriendo los cambios artificiales debido a sus propios esfuerzos de modificar la naturaleza e imponer sus ideas a los otros. Zhuang Zi dijo: “Aprecia aquello que está dentro de ti, y apaga aquello

que no lo está; ya que mucho conocimiento es una maldición”.

Nombró cinco causas del daño de la naturaleza original:

La primera es de cinco colores, que confunden al ojo y previenen que lo vea claramente. La segunda es de cinco notas, que confunden al oído y previenen que lo escuche claramente. La tercera es de cinco olores, que penetran la nariz y disminuyen su percepción. La cuarta es los cinco sabores, que impregnan el sabor y alteran su agudeza. La quinta es los gustos y disgustos, que hacer al corazón errático. Así que la naturaleza original se disipa. Estos son los cinco males de la vida.

Zhuang Zi, por lo tanto, aconsejó:

Permite que haya absoluto reposo y absoluta pureza; no desgastes a tu cuerpo, ni perturbes tu vitalidad, y vivirás para siempre. Ya que si el ojo no ve nada y el oído no escucha nada, entonces el alma percibirá al cuerpo, y el cuerpo vivirá para siempre.

Lo que el hombre sí requiere es un entendimiento de la naturaleza de las cosas, que tanto la vida como la muerte son sólo una parte del gran proceso de evolución reversa como la sucesión del día y la noche y el cambio de estaciones.

Idealmente, el hombre [...] no sabe de dónde venimos a la vida o a dónde vamos en la muerte, ni qué poner primero o al último. Está listo para ser transformado en otras cosas sin preocuparse en qué puede ser transformado.

Este estado suspendido ideal está bien ilustrado en el siguiente comentario

autobiográfico de Zhuang Zi:

Una vez Chuang Chou (Zhuang Zi) soñó que era una mariposa, aleteando por ahí –para todos los propósitos, una mariposa–. No sabía que era Chuang Chou. De pronto, despertó y era Chuang Chou de nuevo. Pero no sabía si era Chuang Chou, soñando que era una mariposa, o si era una mariposa soñando que era Chuang Chou.

Zhuang Zi veía al miedo a morir como una de las principales fuentes de infelicidad humana. Sin embargo, a través del entendimiento que profesaba, este miedo se volvería insignificante. Vale la pena recordar la historia de Zhuang Zi y la calavera, en esta conexión:

De camino a Ch'u, Zhuang vio una calavera al lado del camino. Golpeándola con su látigo, se dobló sobre ella y preguntó:

"Señor, ¿fue una ambición insaciable y deseo excesivo lo que lo trajeron a esto? ¿La caída de un reino que le hizo morir con hacha? ¿O vivió una vida de maldad y dejó una mancha en el nombre familiar, llegando hasta aquí? ¿Fue el hambre o el frío que hizo esto o fue traído a esto por el curso natural de la vejez?"

Después levantó la calavera y la ubicó bajo su cabeza como almohada para dormir. A la medianoche, la calavera se le apareció en un sueño y le habló de la felicidad de la muerte. Sin embargo, Zhuang Zi no le creyó, así que preguntó si la calavera desearía ser restaurada a la vida y enviada de regreso a su hogar.

A esto, la calavera abrió sus ojos ampliamente y frunció el ceño, diciendo: "¿Cómo puedes imaginar que rechazaría una felicidad más grande que la de un

rey sólo para regresar a los esfuerzos y problemas del mundo viviente?”

El resultado final, el ideal de vida, era un estado donde el hombre

enterrará oro al lado de la montaña y arrojará perlas al mar. No luchará por riqueza, ni por fama. No se regocijará de una larga vida, ni llorará por una muerte temprana. No encontrará placer en el éxito, ni sentirá dolor en el fracaso. No considerará el trono de un estado como su ganancia personal, ni se atribuirá el imperio del mundo como su gloria personal. Su gloria es tener el conocimiento de que todos son uno y que la vida y la muerte son lo mismo.

Este éxtasis maravilloso, marcado por la falta de voluntad, conciencia o conocimiento, donde un hombre se vuelve como un niño que sigue a la naturaleza, y “se mueve conociendo lo marchito, y se detiene sabiendo por qué […] no consciente de nada, pero se adapta a las condiciones naturales de existencia”. Este es el ideal de vida para Zhuang Zi, mismo que llamó “la Feliz Excursión”.

Como se podría esperar de la discusión anterior, Zhuang Zi no tenía uso para el gobierno. Argumentaba que la civilización es una estructura artificial que sirve sólo para inhibir al hombre e impedirle vivir de acuerdo con sus instintos naturales. Mantenía que la sociedad verdadera es la primitiva, construida en equidad natural e integridad nativa de la humanidad. Igual que como el hombre se vuelve infeliz cuando pierde el estado natural aniñado, también la sociedad se distanció cuando encadenó a los hombres con ceremonias, restricciones morales y obligaciones sociales.

Sin embargo, Zhuang Zi culpaba a los sabios por la estructura de la civilización:

Cuando los sabios aparecieron, ataviaron a las personas con ceremonias y música para rectificar sus cuerpos. Los hacían tropezar con la bondad humana y la honradez para satisfacer sus mentes. Por lo tanto, las personas comenzaron a

desarrollar un gusto por el conocimiento y a luchar el uno contra el otro en su deseo de ganancia.

Con el surgimiento de instituciones sociales, Zhuang Zi concluyó enojado que “aparecieron los gángsters”.

Comparó las acciones de los sabios con aquellas de un príncipe de Lu que mató a un pájaro perdido con vino, carne y música de templo. La tragedia, por su puesto, se debió a la ignorancia del príncipe acerca del pájaro, que trató como a sí mismo y no como a un pájaro. “Si el príncipe hubiera tratado al pájaro como pájaro, lo habría dejado posarse en bosques densos, vagar sobre el campo abierto, nadar en el río y el lago, alimentarse de peces, volar y descansar en paz”.

El gobierno es como el príncipe; la gente como el pájaro. La gente también sufrirá si se les requiere que sigan lo que otros consideran correcto y bueno para ellos. Y, como el pájaro, que no puede ser domado sin una forma de coerción, la gente no puede ser gobernada sin algún tipo de fuerza. Por lo tanto, el propósito mismo del gobierno debe ser la coerción. Por esto, Zhuan Zi concluyó enfáticamente que el gobierno ideal es el no gobierno.

En este ideal, Zhuang Zi siguió a su maestro, Lao Zi, aunque por razones algo diferentes. El segundo se había enfocado en el principio de que “la reversión es el momento del Tao”, y había argumentado que entre más gobierne, menos éxito tendrá. El primero, en su énfasis en el desarrollo libre de la naturaleza del hombre, demandó que se dejara en paz a la gente.

Puntos de vista y conocimiento

De acuerdo con Zhuang Zi, hay dos niveles de conocimiento: aquello que se aprende a través de nuestros sentidos, se conoce como el “nivel bajo”; aquello que se refleja en nuestra mente, se conoce como “nivel alto”. Zhuang Zi se lamentó el hecho de que el hombre se contentara fácilmente con el primero, olvidando el segundo.

La siguiente historia ofrece una buena ilustración de lo que Zhuang Zi quería decir con el nivel bajo del conocimiento:

Era el tiempo de las inundaciones de otoño cuando todos los arroyos confluían en el río hasta que éste se expandía en longitud y amplitud […] El espíritu del río estaba complacido de que todas las cosas lindas de la Tierra parecían congregarse a su alrededor. Viajó hacia el este con el arroyo, hasta que llegó al océano. Ahí, vio más hacia el este y no vio fin a las aguas. Volteó su cabeza y dijo al espíritu del océano, con un profundo suspiro: “Hay un proverbio de que un hombre que ha escuchado sólo parte del Tao piensa que nadie es igual a él. Yo soy dicho hombre. Si no hubiera llegado a tu morada, me hubiera vuelto el hazmerreír”.

A esto, el espíritu del océano respondió: “No puedes hablar del océano con una rana de pozo; su esfera está limitada. No puedes hablar del hielo con un insecto de verano; su capacidad está restringida por el tiempo. No puedes hablar del Tao con un pedagogo; su visión está confinada por sus enseñanzas. Pero ahora que has surgido de tu esfera estrecha y has visto el gran océano, conoces tu propia insignificancia, y te puedo hablar de grandes principios.

El espíritu del río, en su conocimiento original limitado, es comparable con el hombre que se basa sólo en la evidencia de sus sentidos. El problema es que uno cuyo conocimiento sea restringido o, en palabras de Zhuang Zi, “no alcanza al dominio del positivo-negativo”, no puede entender los “grandes principios”. Dicho conocimiento consiste simplemente en impresiones sensoriales, por lo que posee contradicciones. Siendo así de limitado y finito, no ofrece un estándar objetivo de la verdad. Zhuang Zi dijo: “Aquello que puedo saber no se puede saber; aquello que no sé, puede ser sabido”.

En el capítulo 2, titulado “Chi Wu Lun” o “De la Igualdad de Cosas”, Zhuang Zi ofreció una discusión elaborada del conocimiento. Mantenía que el conocimiento en su significado usual, siendo finito y limitado en su alcance, es propenso a conflictos y capaz de no tener conclusión. El hecho de que las personas peleen acerca de cualquier cosa implica que creen en la existencia de una verdad

objetiva. Ya que el conocimiento no ofrece objetividad, no hay forma de determinar cuál lado es correcto o incorrecto. Por esto, Zhuang Zi dijo:

Suponiendo que estoy discutiendo contigo y logras ganarme, ¿el hecho de que tú ganes y yo pierda implica que tú en verdad tienes la razón y yo estoy equivocado? O si yo te gano, ¿implica eso que yo estoy en lo correcto y tú estás mal? Para el caso, ¿necesariamente alguno de nosotros debe tener la razón y el otro estar equivocado? ¿O podemos los dos estar en lo correcto o incorrecto? Ni tú ni yo podemos saberlo.

Lo que pareció justificar a Zhuang Zi su argumento referente a este nivel bajo de conocimiento fue el hecho de que en un mundo de cambio perfectamente natural, todas las cosas son iguales, y la verdad absoluta y el bien absoluto son incognoscibles. En el mundo humano, conceptos de correcto e incorrecto son construidos por el hombre con base en su perspectiva unilateral; por lo tanto, "no hay nada que no sea bueno, nada que no sea malo". Todas estas perspectivas son relativas. No hay forma de saber objetivamente lo que es correcto o incorrecto siempre que el hombre se mantenga en el nivel bajo.

El nivel alto de conocimiento es el mismo que el de "entendimiento" mencionado previamente como requisito para la identificación del hombre con el universo y la naturaleza. Para este nivel, Zhuang Zi dijo:

El conocimiento de los antiguos era perfecto. ¿Cómo? Al principio, no sabían aún que había cosas. Este es el conocimiento más perfecto; nada puede agregársele. Después sabían que había cosas, pero aún no hacían distinciones entre ellas. Después hicieron distinciones, pero aún no las juzgaban. Pero cuando se pasaron los juicios, el Todo (Tao) fue destruido. Con la destrucción del Todo, surgieron prejuicios individuales.

El conocimiento que le pertenece al nivel bajo, como se acaba de argumentar, trataba de hacer distinciones entre correcto e incorrecto, "esto" y "aquello", vida

y muerte, el “yo” y el “no yo”. Por lo tanto, descartar este conocimiento bajo es olvidar estas distinciones. Una vez que todas las distinciones sean olvidadas, sólo se mantiene el Uno, que es el gran Todo. Este acto de trascender distinciones constituye el conocimiento alto, lo que Zhuang Zi llamó “conocimiento que no es conocimiento”. Este conocimiento alto es aprendido por los sentidos físicos; es simplemente un crecimiento inevitable y natural en el que el propósito del hombre no tiene cabida.

Se dice en el capítulo 2, “Chi Wu Lun”:

El “esto” también es “aquello”. El “aquello” también es “esto”. El “aquello” tiene un sistema de correcto e incorrecto. El “esto” también lo tiene. ¿En verdad hay alguna distinción entre “aquello” y “esto”? ¿O, de hecho, no hay ninguna? Que el “aquello” y el “esto” dejen de ser opuestos es la esencia de Tao. Sólo la esencia, un eje, es el centro del círculo que responde al cambio interminable. Lo correcto es un cambio interminable; lo incorrecto también lo es.

En otras palabras, estos opuestos son como un círculo interminable y, por lo tanto, se funde en Uno infinito, el Tao eterno y omnipresente.

Además, la esencia del Tao es no ver nada, oír nada ni hacer nada. “Deja que tu escucha pare, deja que tu mente se detenga. Deja que tu espíritu, sin embargo, esté en blanco, respondiendo pasivamente a lo externo. En una receptividad tan abierta sólo el Tao puede cumplirse”.

El objetivo final es el éxtasis de ser absorbido hacia el Todo, en un estado marcado por el reposo, la quietud, la armonía y la inacción. Uno no puede forzarse hacia este éxtasis; debe llegar por sí mismo, en absoluta espontaneidad. Esto es lo que William James llamó la “felicidad de la vida sensorial”, misma que es una consecuencia de la disposición nativa, mas no el resultado de la voluntad consciente.

A la luz de este ideal, todos los esfuerzos humanos conscientes, como se sugieren por la existencia de una estructura social civilizada, le parecían a Zhuang Zi no nada más tontos sino, lo peor de todo, dañinos.

Un estimado

Zhuang Zi tenía tres características en común con su maestro Lao Zi. Primero, ambas filosofías consideran la naturaleza humana como buena y el estado de naturaleza como la norma. Favorecen al individualismo anarquista y se rebelan contra las convenciones e instituciones artificiales. Por esto, enseñan la abolición de la cultura y la práctica del no gobierno para regresar al estado de primitivismo, caracterizado por la espontaneidad y la naturalidad.

Segundo, sus filosofías, aunque aceptan una verdad principal, la consideran inalcanzable a través de procedimientos intelectuales. En vez de eso, es necesaria una forma de contemplación e iluminación interna. Por esto, en vez de enseñar virtudes artificiales como la bondad humana o la honradez, defienden la doctrina de wu wei o “inacción”.

Tercero, con su discurso de la irrealidad de un mundo visible y la necesidad de conformarse al Tao, ambos entran en lo que en realidad es misticismo.

También existen tres puntos que sirven para distinguir a Zhuang Zi de Lao Zi. Primero, sus conceptos de Tao difieren. De acuerdo con el maestro, Tao es la unidad del ser y no-ser. “Todas las cosas en el universo surgen del ser, y el ser del no-ser”. Así, la traducción de no-ser a ser está involucrada, pero en un ciclo recurrente. Lao Zi concluyó que el ser y no-ser, por lo tanto, se incluían uno a otro. De acuerdo con Zhuang Zi, Tao es la unidad del no-ser, que es ser; y del ser, que es no-ser: “Todas las cosas surgen del no-ser, que es ser, ya que el ser no puede surgir de sí mismo como un ser, sino del no-ser, que es ser. Así, aunque hay una transición de no-ser a ser, no se detiene ahí: hay progreso en una nueva era de existencia, un nuevo mundo. Por lo tanto, en vez de enseñar la normalidad cíclica del Tao como la sostenía Lao Zi, Zhuang Zi defendió las “transformaciones del Tao”.

Segundo, ambos también difieren en sus ideas acerca de la evolución del universo. Lao Zi hizo énfasis en el principio general de que “la reversión es la moción del Tao”; quiere decir que, si cualquier movimiento va a su extremo de desarrollo, necesariamente debe ejecutar un regreso o reversión: “El huracán nunca dura toda la mañana, ni los chaparrones, todo el día”. Esto constituye la

ley invariable de la naturaleza. Si el universo no se conformara a esta ley, dejaría de funcionar. Pero Zhuang Zi mantuvo el flujo natural de la espontaneidad; esta es la base de su teoría del regreso a la naturaleza. Cuando decimos que el Tao produce todas las cosas, nos referimos al simple hecho de que todas las cosas se producen a sí mismas, natural y espontáneamente. La diferencia aquí se puede ver mejor en las razones que cada filósofo tenía para desear un no gobierno.

Tercero, y finalmente, no estaban de acuerdo con el ideal de vida. Ambos enseñaron que debemos retirarnos de la civilización hacia lo primitivo. De acuerdo con Lao Zi, ésta es la forma real para alcanzar una sociedad ideal. Así, aunque su vida simple repudiaba la civilización, Lao Zi no rechazó a este mundo. Pero, de acuerdo con Zhuang Zi, el retiro es la forma real hacia lo que él llamaba “la Feliz Excursión”, algo ideal más allá de la realidad de cualquier sociedad. Así que dijo: “El hombre supremo debería ubicarse afuera del Cielo y la Tierra y retirarse de todas las cosas, a donde no hay nada que pueda atar el alma”.

Yang Chu

¿Qué son las cosas que hacen

que la vida valga la pena?

Son gratificaciones sensuales,

tales como el placer de

la comida y vestido

y el disfrute de

la música y la belleza.

Lieh Zi, cap. “Yang Chu”.

Yang Chu es recordado por su doctrina del amor propio y disfrute sensual. Aunque es difícil clasificarlo en sus afirmaciones, se acerca más al taoísmo

debido a su concepto no moral de vida y su creencia fatalista de la muerte.

Aparentemente, la muerte de Lao Zi llevó a una división del taoísmo en dos escuelas. La primera era representada por Zhuang Zi quien, cómo hemos visto, consideraba al Tao como la totalidad de espontaneidad de todas las cosas en el universo, dejando que todas las cosas siguieran su curso natural. Esta escuela puede ser clasificada como taoísmo naturalista. La otra escuela era la de Yang Chu. Él veía al Tao como la fuerza física invisible que producía al mundo, no por diseño de la voluntad, sino por necesidad u oportunidad. Esta perspectiva representa al taoísmo materialista. Ambas perspectivas son registradas en los trabajos del legendario filósofo taoísta Lieh Zi.

Vida y escritos

Se conocen sólo pocos hechos de la vida de Yang Chu. Fue un habitante del estado de Chao (la provincia moderna de Shansi). Chao era uno de los tres fragmentos del estado de Tsin, cuya desintegración pronosticaba el periodo de Estados en Guerra (480-222 a.

C

.). Yang Chu venía de una familia muy respetable que podía trazar sus orígenes hasta la casa real de Chou. Su ancestro directo, el hijo más joven del rey Hsüan (827-781 a.

c

.), era el príncipe de Yang, cuyo estado pronto sería absorbido por el estado de Tsin. Existe razón para suponer que Yang Chu tenía suficiente riqueza para el ocio, que antes era esencial para una vida dedicada a la filosofía. También es razonablemente posible ubicar su vida en algún punto entre el quinto y cuarto siglo a.

c

. En Huai-Nan Tzu, de Liu An, se insinúa que era más joven que Mo Zi (c. 468-

c. 390 a.

C

.) y más viejo que Mencio (c. 372-289 a.

C

.).

Lo que Mo Zi había construido fue negado por Yang Chu. Lo que Yang Chu había construido fue negado por Mencio.

Nuestra única fuente de sus enseñanzas es dudosa, un capítulo en el libro taoísta mencionado arriba, Lieh Zi, pero sus ideas básicas pueden ser encontradas en otros trabajos taoístas.

La base para su enseñanza: fatalismo

La enseñanza de Yang Chu, deducible de la doctrina de wu wei (no acción), señala que todo lo que suceda en el universo es predeterminado por el destino. Vida y muerte, éxito y fracaso, riqueza y poder, todos son determinados por el destino en donde el libre albedrío, diseño o propósito –ya sea de Dios o del hombre– no tiene cabida. Este fatalismo dio pie a una buena excusa para la autoindulgencia en el mundo. En el Lieh Zi, hay un capítulo titulado “Esfuerzo y Destino” que ofrece una buena ilustración del significado:

Esfuerzo le dijo al Destino: –Tus logros no son iguales a los míos.

–Por favor dime lo que logras –replicó el Destino– ¿qué te haría compararte conmigo?

–Pues, –dijo Esfuerzo– toda la vida, éxito y riqueza del hombre están bajo mi control.

A esto, el Destino respondió: –La sabiduría de Pêng Zi no excedió la de Yao y Shun [dos reyes sabios del periodo legendario]; sin embargo, vivió hasta la edad de ochocientos años. La habilidad de Yen Yüan [el discípulo favorito de Confucio] no era inferior a la del hombre promedio; sin embargo, murió a la edad de treinta y dos. La virtud de Confucio no era inferior a la del príncipe; sin embargo, estaba avergonzado por el hambre en los estados de Chen y Tsai. La conducta de Chow [el malvado rey de Shang] no era superior a la de sus ministros; sin embargo, reinaba sobre el estado […] Si estos resultados son incluidos en tu esfuerzo, ¿cómo es que le atribuiste una larga vida a Pêng Zi y una muerte temprana a Yen Yüan, que le otorgaste vergüenza al Sabio y éxito al impío, humillación al hombre inteligente y altos honores al tonto, pobreza al bueno y riqueza al malo?

–Si, como dices –respondió Esfuerzo– en verdad no tengo control sobre los eventos, ¿no es por tu manejo que las cosas resultan como son?

Destino contestó: –El mero nombre Destino muestra que no puede haber manejo. Cuando el camino es recto, yo empujo; cuando es torcido, yo lo dejo ser. Vejez y muerte temprana, fracaso y éxito, alto rango y humildad, riquezas y pobreza, todas vienen naturalmente y por sí mismas. Yo soy ignorante de sus causas definitivas. ¿Cómo puede ser de otra manera?[19]

Todo lo que sucede en el universo está, por lo tanto, predeterminado y más allá del control del esfuerzo humano. Lo que se necesita es vivir de acuerdo con el destino de cada uno y, así, agregar entusiasmo al gozo de la vida. El argumento principal de Yang Chu estaba basado en su observación de la transitoriedad de la vida: “Cien años es el límite de una larga vida. Ni uno en mil jamás lo logra”. Aún si lo hacemos, alegaba Yang Chu, una gran parte de nuestra vida se pasa en infancia inconsciente y vieja edad, largas horas de sueño, dolor y enfermedad,

pena y miedo. Consecuentemente: “No hay ni una hora libre de ansiedad. ¿Entonces cuál es el propósito de la vida? ¿Entonces cuál es la felicidad de la vida? Está en rica comida y finos vestidos, en música y belleza”.

El resultado de esto es el hedonismo. Ya que el mundo como lo conocemos es uno de cambio y mutación, ya que fama y elogios son efímeros, el camino real a una vida feliz es la de gratificaciones sensuales, como los placeres de comida y vestido y la diversión de música y belleza. Yang Chu concluyó fuertemente:

El estado en el cual todas las cosas difieren es la vida; aquello en lo que todas las cosas son iguales es la muerte. Durante la vida, hay diferencias, como entre inteligencia e ineptitud, honor y mala intención. Pero en la muerte sólo está la equidad de la podredumbre y la putrefacción. Ninguna puede prevenirse […] Algunos mueren a la edad de diez; algunos, de cien. Los sabios y benevolentes mueren igual que los crueles e imbéciles. Por lo tanto, apresurémonos a disfrutar la vida y no prestemos atención a la muerte.

La mejor manera para este disfrute es

darle su camino libre, ni controlandolo ni obstruyéndolo […] Permitir que el oído escuche lo que le gusta, que el ojo observe lo que le gusta, que la nariz huela lo que le gusta, que la boca hable lo que le gusta y que la mente haga lo que le gusta.

Entre más deseos sean satisfechos, más valdrá la pena vivir la vida. Por esto, la obstrucción de deseos es: “la fuente de las situaciones más dolorosas. Controlar esta fuente de obstrucción y esperar la muerte con disfrute tranquilo por un día, un mes o un año, es lo que se entiende como disfrutar la vida”.

El ideal de la vida: egoísmo

El ideal de egoísmo es la esencia de la filosofía de Yang Chu. Está basado en dos ideas fundamentales: primero, “cada quién, por sí mismo”; segundo, “despreciar las cosas y valorar la vida”. Algo del razonamiento detrás de este ideal surge en la siguiente historia:

Ch’in Zi le preguntó a Yang Chu: –Si al arrancar un solo cabello de tu cuerpo pudieras salvar al mundo, ¿lo harías?

Yang Chu respondió: –El mundo no será salvado por un solo cabello.

Ch’in Zi dijo: –Pero suponiendo que pudieras, ¿lo harías?

Cuando Yang Chu no respondió, Ch’in Zi fue a decirle a Mêng-sun Yang, quien respondió: –No entiendes la mente del Maestro. Lo explicaré. Suponiendo que al arrancar un pedazo de tu piel, te recompensaran con diez mil piezas de oro, ¿lo harías?

Ch’in Zi dijo: –Lo haría.

–Suponiendo que al cortar alguna de tus extremidades –Mêng-sun Yang volvió a preguntar– te recompensaran con un reino, ¿lo harías?

Ch’in Zi se quedó en silencio.

Después, Mêng-sun Yang dijo: –Un solo cabello no es importante en comparación con la piel, y un pedazo de piel no es importante comparado con una extremidad. Sin embargo, muchos cabellos juntos son tan importantes como un pedazo de piel, y muchos pedazos de piel juntos son tan importantes como una extremidad. Por lo tanto, un solo cabello es una de las diez mil partes del cuerpo. ¿Cómo podemos ignorarla?

Este egoísmo está matizado con pensamiento taoísta. De acuerdo con Yang Chu, el Gran Universo es una gran sustancia, y nuestro ego es la pequeña sustancia que surge de la grande. Nuestro cuerpo tiene la forma de la sustancia. La forma no puede existir por sí sola, sino que es dependiente de la sustancia. La sustancia tiene realidad en sí misma; para Yang Chu significaba aquello que tiene todo su ser en sí mismo, es decir, el ego. Por lo tanto, nuestras formas son diferentes, pero nuestras sustancias son las mismas. Si todos los hombres están unidos, con sus diferencias, en la búsqueda hedonista del placer, los hombres estarán satisfechos y el mundo estará en paz y armonía. De ahí, el principio de Yang Chu de "cada quién, para sí mismo", señalado positivamente es: "Uno debe preocuparse de sus propios asuntos". Negativamente, el principio señala: "No interfieras con otros". Este principio va de acuerdo con la razón fundamental del pensamiento taoísta.

En el mismo capítulo ("Yang Chu", del Lieh Zi), se reporta que Yang Chu dijo:

Los hombres de la antigüedad, si al herir un sólo cabello, pudieran haber beneficiado al mundo, no lo habrían hecho. Si se les hubiera ofrecido el mundo como su posesión exclusiva, no lo habrían aceptado. Ya que nadie heriría ni un sólo cabello y nadie haría un favor por el mundo, entonces el mundo estaría en perfecto orden.

Esto provee una indicación del otro aspecto de su egoísmo, su principio de "despreciar las cosas y valorar la vida". Las razones para esto se sugieren en el siguiente pasaje:

El hombre, viviendo en el universo y poseyendo la naturaleza de los cinco elementos, es la criatura más sagaz. Pero sus extremidades no pueden defenderlo; ni su piel puede resistir ataques; ni su correr puede evitar peligros. No tiene cabellos ni plumas para soportar el frío o el calor; debe apoyarse en cosas para su nutrición y su naturaleza entera no atrae a la fuerza, sino a la razón. La razón es preciosa porque es desarrollada a partir del hombre mismo [literalmente “yo mismo”]. La fuerza es inútil porque es impuesta desde afuera.

Similarmente, “un sólo cabello” es lo que “se desarrolla de mí mismo” y, por lo tanto, es precioso. “El mundo” es lo que se “impone desde afuera” y, por lo tanto, no vale nada.

Lo que es más, Yang Chu argumentaba:

La gente no puede vivir en paz porque todos desean cuatro cosas: larga vida, fama, rango y riqueza, que cuando son logrados, hacen que el hombre tenga miedo de fantasmas, de hombres, de autoridad y de castigo. El hombre está, entonces, en oposición con la naturaleza […] y es gobernado por condiciones externas. Pero si vive de acuerdo con el Destino, no deseará [estas cosas] […] Será un hombre de acuerdo con la naturaleza y gobernado por su ser interno.

Esta actitud de Yang Chu era un resultado natural de su conciencia intensa del mundo como un estado de cambio y mutación. Razonaba que el hombre podía esperar poco, preocupándose por las diferentes fases transitorias del gran ciclo de vida cósmico.

La actitud ideal de Yang Chu, aun cuando se enfrentaba al más grande misterio, el de la muerte, es evidente en lo siguiente:

Ya que hay vida, déjala pasar y tomar su curso natural. Entonces busca la satisfacción de deseos y espera la llegada de la muerte. Ya que la muerte está cerca, déjala pasar y tomar su curso natural. Entonces dale reinado al placer y

haz lo más que puedas con ello […] ¿Por qué alguien debería preocuparse de si es temprano o tarde?

Sentimientos como éstos nos recuerdan a Epicuro, quien dijo:

el conocimiento correcto del hecho de que la muerte no nos concierne, hace que la mortalidad de la vida sea placentera para nosotros, en la medida en que no determina un tiempo ilimitable, pero nos libera del anhelo de inmortalidad. El más formidable de todos los males, muerte, no es nada para nosotros ya que, cuando existimos, la muerte no está presente para nosotros; cuando la muerte está presente, no tenemos existencia.[20]

El hombre, por lo tanto, liberado del miedo a la muerte, no tiene preocupaciones salvo "disfrutar al máximo las bellezas de esta vida y agotar todos los placeres del presente."

Pensamiento social y político: individualismo

Como una consecuencia necesaria a su argumento de que el hombre debe tomar la vida como llega, aguantando y haciendo lo mejor de ella y no molestándose con otros, Yang Chu mantuvo que no debía haber código moral y regulaciones sociales que ataran al individuo en contra de su voluntad. Ya que el placer es el único propósito de la vida, ninguna ley moral o regulación social impuesta externamente puede invalidar sus derechos. Nada es malvado, siempre y cuando satisfaga la sed del individuo por el placer. Las leyes y regulaciones son la "obstrucción del placer" y, por lo tanto, la "fuente de las situaciones más dolorosas".

Al ser advertidos y exhortados por castigos y recompensas, impulsados hacia adelante y repelidos por la fama y las leyes, los hombres constantemente están ansiosos […] Deliberando lo que deben escuchar, ver, hacer y pensar, pierden placer inmediato y no pueden dar pie a gratificaciones sensuales. ¿Cómo difieren de criminales encadenados?

El ideal de Yang Chu del hombre sabio no era el sabio, sino el hombre de mundo, inclinado únicamente hacia el placer y no restringido por leyes, autoridades o costumbres; la sociedad entonces sólo estorbaría a la sabiduría. Esta idea de revertirse a un estado de simplicidad primitiva es taoísmo puro; Yang Chu lo llevó un paso más allá en su requerimiento de gratificar nuestra naturaleza.

Obviamente, el precio de este individualismo extremo y egocentrismo es la destrucción del estado, todas las instituciones establecidas, autoridad y convenciones. Esto es, por supuesto, una manera demasiado simple de resolver los problemas complejos del mundo. Sin embargo, cuando vemos los problemas causados por las personas que buscan la dominación y explotación, las enseñanzas de Yang Chu de individualismo puro son una tentación intrigante.

Un estimado

El placer era la fundación entera del pensamiento de Yang Chu. Todo lo demás era meramente un intento de interpretar la idea del placer. Es en el desarrollo de esta doctrina que los defectos de su sistema se vuelven aparentes.

En primer lugar, Yang Chu mantenía que el placer debe ser positivo, algo producido por esfuerzo humano para satisfacer deseos humanos. Una de las dificultades principales es que cuando hay deseos, también están los conflictos de los deseos. Por esto, tenemos que hacer una elección para satisfacer los deseos. Yang Chu parece haber hecho la elección entre el placer inmediato y el remoto, una elección entre placer físico y mental. Sin embargo, aún existen dificultades. Aunque, de acuerdo con Yang Chu, debemos preferir el placer inmediato al remoto, el físico al mental, todavía quedan conflictos entre los

deseos, así como entre los individuos. Al parecer, Yang Chu pasó esto por alto. No intentó alcanzar un balance entre los deseos del hombre y su satisfacción, sino simplemente demandó completa satisfacción. Como resultado, su perspectiva ética termina en un antiascetismo riguroso y no balanceado.

Luego, Yang Chu quería los placeres que pueden ser realizados inmediatamente, pero no aquellos que pueden ser alcanzados sólo con medios indirectos. Pero el placer, sin importar cuan inmediato sea, es un fin en sí mismo. Los medios para el fin pueden, en ciertos momentos, ser deliberados y agotadores. Aquellos que intentan adquirir algún fin sin ningún sacrificio sólo se niegan a sí mismos. Esto es exactamente por qué los epicúreos habían tratado de modificar la doctrina cirenaica, ya que mantenían que el único fin de la vida que puede ser realizado es la ausencia de dolor y la tranquilidad de mente, que son placeres en sí mismos. Yang Chu no ignoraba la felicidad negativa de la vida, ya que dijo: “Disfruta la vida y toma todo con calma, ya que aquellos que saben cómo disfrutar la vida no son pobres, y aquel que vive en paz no requiere riquezas”.

A pesar de este espíritu epicúreo, la tendencia del argumento de Yang Chu por el hedonismo es que el placer positivo es más potente e intenso que el placer negativo.

El ideal de felicidad de Yang Chu no estaba basado en el regreso del “paraíso perdido” ni en asegurar la inmortalidad, sino en disfrutar la prosperidad aquí y ahora. Si este tipo de vida fuera realizada, los hombres estarían en un estado en el cual no tendrían fe en el pasado, ni esperanza en el futuro; sólo podrían disfrutar el presente y esperar la llegada de la muerte. Este puede ser un buen estado, pero es algo melancólico. Como suele suceder con el hombre cuyo ideal es el placer, su perspectiva del mundo estaba teñida de un pesimismo suave. Esta enseñanza estaba en contraste con la búsqueda moral de Confucio y el ascetismo de Mo Zi, mismo que estudiaremos en el siguiente capítulo. El sutil pesimismo de Yang Chu no podía hacer frente a las demandas insistentes de la vida práctica y diaria.

Mo Zi

Un amor que todo abarca es la causa

del beneficio del mundo;

discriminación mutua es

la causa de su calamidad.

Mo Zi, cap. 16.

En tiempos antiguos, la fama de Mo Zi, o Mo Ti, fundador de la escuela conocida como mohismo, fue tan grande como la de Confucio. Sus enseñanzas fueron igual de influyentes.

A diferencia de otras figuras que ya hemos discutido, Mo Zi venía de la clase más baja de la sociedad. Su contribución monumental fue la de un principio abstracto de utilidad o utilitarismo, sobre el cual basó ideas para una estructura completa de sociedad, estado y religiones. No aprobaba los rituales elaborados del feudalismo y enseñaba la doctrina de un amor que todo abarca. Cada una de estas ideas trajo la ira de las dos escuelas existentes.

Vida y escritos

La vida de Mo Zi, como la de muchos antiguos, está envuelta en oscuridad. Aún su nombre es incierto. La teoría más comúnmente aceptada es que Mo no era su nombre familiar. Es un nombre aplicado a una escuela de pensamiento de la misma manera que aplicamos la palabra “cínico” a la escuela de pensamiento fundada por Antístenes. El significado original de la palabra Mo era “tatuaje”, una forma de castigo para los esclavos. En épocas antiguas, los esclavos eran criminales o prisioneros de guerra que vivían principalmente en las ciudades en cuarteles especiales y luego eran entrenados para ser artesanos en ciertos oficios. Por esto, muchos creen que los antiguos mohistas eran miembros de la clase artesana, donde Mo Zi era un artesano tatuado. Igualmente, Ti no era su nombre personal, ya que la palabra Ti puede significar “la pluma de un pájaro” con la cual el filósofo tatuado se cubrió a sí mismo como persona del campo. De cualquier manera, todas las fuentes disponibles sugieren que Mo Zi venía de un nivel bajo de la sociedad. Este hecho es el más importante de recordar, si consideramos su filosofía.

No estamos mejor informados acerca de las fechas de su nacimiento o muerte. Aproximadamente, nació en algún momento entre 480 y 465 a.

C

., y murió entre 390 y 375 a.

C

. Aunque estas fechas son aproximadas, establecen a Mo Zi como posterior a Confucio, contemporáneo de Yang Chu y más viejo que Mencio.

En cuanto a su lugar de nacimiento, existe un testimonio comúnmente aceptado de que Mo Zi, como Confucio y Mencio, era nativo del estado de Lu. Sabemos que mantuvo una posición oficial menor en el estado de Sung y que viajó extensamente en los estados de Ch’i y Ch’u, donde probablemente murió.

Se conoce muy poco de su vida temprana y educación, excepto que estudió bajo un académico confuciano llamado Shih Chiu. Por esto, podemos asumir su familiaridad con las doctrinas de Confucio y su conocimiento de los seguidores confucianos entre sus contemporáneos. Asumiendo esto, parece que, con el paso del tiempo, Mo Zi se decepcionó del confucionismo al grado de que fundó una

escuela propia. En el Huai Nan Tzu, un trabajo del siglo

II

a.

C

., leemos:

Mo Zo estudió bajo confucianos y aprendió de ellos las doctrinas de Confucio. Pero pronto descubrió que todos los rituales feudales eran rigurosos y fastidiosos, que los funerales espléndidos eran extravagantes, dañinos para la economía de las personas y que los largos periodos de duelo restaban al bienestar de las personas. Por lo tanto, Mo Zi abandonó la forma de Chou y adoptó la de Hsia.[21]

Aunque las enseñanzas de Confucio y Mo Zi eran ampliamente diferentes, ambos obtuvieron su inspiración en los reyes-sabios de la antigüedad. Igual que Confucio había tenido al duque de Chou como su ídolo, Mo Zi reverenciaba al gran Yü, legendario fundador de la dinastía Hsia (c. 2205-c. 1766 a.

C

.). Fue Yü quien manejó exitosamente una inundación devastadora: el Diluvio Noachic. “¡Qué grande el logro de Yü! Qué tan amplia es su gloriosa energía. Si no fuera por Yü, todos deberíamos haber sido peces”.[22]

Aparte de ser el salvador de las personas, Yü también se caracterizaba por su auto sacrificio y devoción al deber. Mientras luchaba contra la inundación, estaba tan absorbido que poco consideró la comida o ropa, incluso llegó a pasar la puerta de su casa tres veces sin mirar hacia adentro, a pesar de escuchar a su hijo llorando. También se nos dice que Yü “se bañaba en la lluvia, cepillaba su cabello con el viento y frotaba su cuerpo para que estuviera suave con los esfuerzos y privaciones de sus viajes”.[23]

El espíritu del gran Yü era el espíritu de Mo Zi quien, al provenir de los niveles más bajos de la sociedad, enseñó una filosofía de vida ascética en carácter y típica de su clase. De hecho, no sólo predicó, sino vivió una vida de disciplina rígida y automortificación. Él y sus discípulos, por el bien de los hombres, se someterían a cualquier dolor o sufrimiento. Por este espíritu caballeroso es que Mo Zi, como su ídolo Yü, ha sido conocido en la posteridad como alguien que dejaría su cuerpo de pies a cabeza por el bien de la humanidad.

Como Confucio, Mo Zi también se preocupaba por lograr una sociedad ideal y pasó mucho tiempo de su vida como viajero, buscando hacer públicos sus principios del amor que todo abarca y el de no agresión. Aunque no era el único que veía el daño de la guerra, sí estaba solo al tomar pasos definitivos para evitarla. Culpaba al lado ofensivo de la guerra; sus efectos dañinos podían ser nulificados por una defensa efectiva. Por esto, no era el idealista que promovía solamente la buena voluntad o resistencia pasiva sin armas; su única esperanza yacía en fuerzas y aparatos especializados de defensa. Ya que los mohistas venían de la clase artesana, no sólo conocían las artes técnicas sino que también eran eminentes en conocimiento militar práctico. Por ejemplo, Mo Zi ideó medidas defensivas ingeniosas en contra de las escaleras, inventadas por Kung-shu Pan, el primer arquitecto e ingeniero chino, para un ataque contra la ciudad.

Sin embargo, el aspecto más importante de las enseñanzas de Mo Zi fue el énfasis en el principio de utilidad y el atractivo religioso de su doctrina de un amor que todo abarca. Al llevar a cabo su trabajo diario, Mo Zi se veía a sí mismo como comprometido con una misión impuesta de alguna manera sobrenatural por la Mente Celestial y, por lo tanto, fundó la Sociedad Mohista y se mantuvo a su cabeza hasta la muerte. Se afiliaron no menos de trescientos hombres, de los cuáles ciento ochenta fueron denominados sus fieles discípulos, a quienes "podía ordenar que entraran al fuego o caminaran sobre espadas, y a quienes aun la muerte no causaría que voltearan la espalda".[24] Era similar a una orden religiosa, una organización estrictamente disciplinada. Sus éticas esenciales eran que todos los miembros debían "disfrutar y sufrir de manera equitativa". Mo Zi tomó este concepto como base y lo elaboró al predicar la doctrina de que "todos en el mundo deben amar a todos los demás de la misma manera y sin discriminación".

El mismo espíritu y disciplina se mantuvo después de la muerte de Mo Zi bajo el liderazgo de un Gran Maestro, elegido de entre los fieles. De esta manera, la escuela Mo también floreció durante el periodo de los Estados en Guerra (480-

222 a.

C

.) y no comenzó a decaer sino hasta el siglo

I

a.

C

. Sin embargo, aparentemente los mohistas se dividieron en tres ramas. En Zhuang Zi, leemos:

Había discípulos de Siang Li Ch’in, seguidores de Wu Hou y mohistas del sur, incluyendo a K’u Hao, Chi Ch’ih y Têng Ling. Todos estudiaron el mohismo y acusaron a los otros de ser herejes […] Cada uno de los rivales consideraba a su Gran Maestro como un sabio y seguía sus credos […] Es difícil señalar con certeza al que fue realmente el exponente del mohismo genuino.[25]

Las reflexiones filosóficas de Mo Zi están preservadas en un libro que lleva su nombre. Una gran parte del libro se atribuye a sus discípulos y seguidores. El trabajo consistía, originalmente, en setenta y dos capítulos, pero la edición moderna sólo tiene cincuenta y tres; de ellos, tres son indudablemente falsos. Su estilo se nota en su brevedad y simplicidad, así como por el uso de expresiones coloquiales que son, en gran parte, ininteligibles. Sin embargo, su misterio era intencional. En el Han Fei Zi leemos:

El príncipe de Ch’u dijo a Tien Chiu [discípulo de Mo Zi]: –El sistema de Mo Ti es una enseñanza notable […] ¿Por qué son sus expresiones, en la mayoría, tan ininteligibles?

A esto, Tien Chiu contestó: –[…] el Maestro profundizará y explicará su pensamiento en discusión, por temor a que el lector pueda apreciar su estilo literario y negar su aplicación práctica.

Contexto y fuentes del mohismo

Las enseñanzas de Mo Zi estaban íntimamente conectadas con los eventos políticos, sociales y morales de la época. El filósofo vivió entre la sangre y lucha de la Época de los Estados en Guerra. Reyes de la Casa Imperial de Chou seguían siendo las cabezas nominales, pero su autoridad real se extendía sólo sobre una pequeña parte del imperio. Cada estado tenía su príncipe o rey gobernante, que descartaba la semblanza de sumisión y perseguía los objetos de ambición privada. Con la caída de una autoridad central y la desintegración del feudalismo, no había leyes ni obligaciones morales u orden social. Mientras los estados más grandes peleaban por prestigio y poder, los más pequeños luchaban por seguridad y existencia. Mo Zi y sus seguidores idearon las tácticas de guerra defensiva y técnicas de construicción instrumentos para defender las murallas de la ciudad, con el fin de defender a los débiles de los fuertes. También señaló sus principios del amor que todo abarca y la no agresión para rectificar el caótico estado de las relaciones. Su programa podía señalarse como atractivo para aquellos que estaban cansados de la guerra, quienes querían comida, ropa y paz, más que amenidades sociales como rituales y música. Este enfoque práctico y alcanzable es la esencia del pensamiento social y político de Mo Zi; es el corazón de sus diferencias con Confucio y Lao Zi.

Para aclarar este enfoque y las razones de estas diferencias, es necesario entender el contexto de la clase social más baja en la época de Mo Zi. Bajo el feudalismo Chou, la brecha entre nobles y comunes era muy grande. Los nobles, incluidos los aristócratas y los shih, o burgueses educados, estaban mucho más arriba de los comunes y eran mantenidos por ellos. Eran los académicos, hombres de estado y diplomáticos, mientras que los comunes eran granjeros que nacieron en el campo, misma que trabajaban sin esperanza de avanzar. En el Mêng Zi, esta estructura social se resume claramente:

Existe el dicho, “Algunos laboran con sus mentes y otros laboran con su fuerza. Aquellos que laboran con sus mentes gobiernan a otros; aquellos que laboran con su fuerza son gobernados por otros. Aquellos que son gobernados por otros, los mantienen; aquellos que gobiernan a otros son mantenidos por ellos”. Este es un principio reconocido universalmente.[26]

Como miembro brillante y determinado de la clase oprimida, Mo Zi alzó su queja contra dicha distinción de clases al abogar por la igualdad y utilidad social.

Además, como Lao Zi, se oponía a todos los rituales feudales y refinamientos de vida tan queridos por Confucio –pero por diferentes razones. Lao Zi criticaba instituciones y ceremonias tradicionales como dañinas para la manifestación del verdadero ser del hombre. Para el filósofo proletario, las amenidades sociales como rituales y música eran lujos sin utilidad práctica, y dañinos para la economía de las personas, cuyo sudor y sangre servía para mantener a los nobles dados al lujo y la indulgencia sensual. Mo Zi tampoco tenía amor por el “estado de naturaleza” taoísta, en el cual, como señalaba, no podía haber más que desorden y caos. Aseguró la justificación completa de las instituciones sociales.

Como podría esperarse, todas las perspectivas revolucionarias presentadas anteriormente provocaron la ira de las escuelas tradicionales. Acusaron a Mo Zi de sacrificar la cultura y las cosas que hacen que la vida sea placentera por un mero beneficio económico. Él anticipaba estas críticas y encontró justificación para sus doctrinas en las sanciones del Cielo. Es decir, acabó usando la religión como una fuerza motivante para su doctrina esencialmente utilitaria.

Altruismo

El interés principal de Mo Zi era una sociedad ideal. De acuerdo con él, esta sociedad dependería del principio de “amarse unos a otros” y “buscar el bienestar de todos”. “Amarse unos a otros” es la base teórica de su idea; mientras que “buscar el bienestar de todos” es la pragmática. Mo Zi hizo del altruismo la raíz de todas las virtudes y declaró el amor igual y universal como un deber. Este es el núcleo de su filosofía.

Cuando se imagina de esta forma, el amor es más amplio en rango y aplicación que aquel que surge de la bondad humana de Confucio. De acuerdo con éste, el amor se manifiesta en diferentes grados de intensidad, por lo que existen varios grados, como piedad filial, amor fraternal y afecto conyugal. Pero Mo Zi insistía en que el amor debería ser igual para todos. Según él, este concepto inclusivo era la única panacea para el mundo tan problemático de su tiempo.

En el Mo Zi hay tres capítulos dedicados al amor que todo abarca. Inició la discusión numerando los grandes daños del mundo:

ataques en los estados pequeños por los grandes, invasión de las pequeñas familias por las grandes, saqueos de los débiles por los fuertes, opresión de los pocos por la mayoría, engaño de los simples por los astutos y desdén hacia los humildes por los honorables –estos son los daños del mundo.[27]

Después, Mo Zi hizo ver la distinción entre lo que llamaba principios de "discriminación" y "abarcar todo." Bajo el principio de discriminación:

el hijo se ama a sí mismo, no a su padre; por lo que hiere a su padre para su propio beneficio. El joven se ama a sí mismo, no a su mayor; por lo que hiere a su mayor para su propio beneficio. El ministro se ama a sí mismo, no al príncipe; por lo que hiere al príncipe para su propio beneficio.

Por lo tanto, el padre no tiene amor paternal por su hijo; el mayor no tiene afecto fraternal por el joven; el príncipe no siente amabilidad por el ministro […] Todo esto surge del principio de discriminación.

Pero bajo el principio de abarcar todo:

uno es tanto para otros estados como para el propio; uno es tanto para otras familias como para la propia; uno es tanto para otras personas como para sí mismo. Por lo tanto, si los príncipes se aman uno a otro, no habrá guerras. Si los ministros se aman unos a otros, no habrá disturbios. Si los hombres se aman unos a otros, no habrá saqueos […] Como consecuencia, no habrá daño en el mundo, ya que todos los hombres se amarán unos a otros.

Mo Zi concluyó que el principio del amor que todo abarca debería ser el estándar universal de acción. Si todos en el mundo actuaran de acuerdo con este estándar:

oídos atentos y ojos interesados responderían para servirse unos a otros, las extremidades se fortalecerían para trabajar para todos y aquellos que conocieran los principios apropiados, instruirían sin cansancio a otros. Así, los ancianos y viudas tendrían apoyo y comida, con lo cual podrían seguir sus vidas, y los jóvenes, débiles y huérfanos tendrían un lugar de apoyo en el cual crecer.

Éste era el ideal de la sociedad humana de Mo Zi, creada sólo a través de la práctica del amor que todo abarca.

El principio de no agresión fue desarrollado a partir del principio del amor que todo abarca. De acuerdo con Mo Zi, ambos se relacionan de manera cercana. Alguien que ama a otros debe abogar por la no agresión. En el otro sentido, alguien que aboga por la no agresión debe amar a otros. Mo Zi dedicó tres capítulos de su libro a ilustrar y ahondar en este principio. En el primero de estos capítulos, ofreció una buena ilustración:

Suponga que un hombre roba duraznos y ciruelas del jardín de otro. Es condenado por el público y castigado por las autoridades. Esto es porque hace daño a otros para su propio beneficio. Después, suponga que un hombre le roba a otro sus aves y puercos; es aún menos honrado que el que roba duraznos y ciruelas. Esto es porque causa más daño a otros. Así como es menos honrado, su crimen es más serio. Ahora, suponga que un hombre entra sin autorización al

establo de otro y le roba su caballo y su buey; es todavía menos honrado que aquél que roba aves y puercos […] Esta vez suponga que un hombre asesina a una persona inocente, le arrebata la ropa y le quita su espada; es aún menos honrado que el que roba el caballo y buey de otra persona […] Todos estos son condenados por el Hombre Superior ya que le han restado a su honradez. Ahora los príncipes realizan ataques a otros estados, pero no son condenados, sino alabados por actuar de conformidad con la honradez. ¿Cómo puede decirse, entonces, que existe distinción entre honradez y falta de honradez? [...] Así, suponga que un hombre ve el color negro rara vez; sabe perfectamente que es negro. Pero cuando se acostumbre a ver negro, lo llamará blanco. Ahora suponga que un hombre rara vez prueba lo que sabe amargo; sabe bien lo que es amargo. Pero un hombre que está acostumbrado a probar lo que sabe amargo lo llamará dulce. Bajo este mismo razonamiento, condenamos los errores menores de los individuos, pero alabamos las guerras entre estados como si estuvieran en conformidad con la honradez. ¿Cómo puede decirse que distinguimos entre honradez y falta de honradez? Pero el Hombre Superior debe hacer la distinción.

Como ya se ha sugerido, Mo Zi no estaba solo en su deseo de abolir la guerra. En una época de lucha tanto interna como externa, muchas mentes se voltearon hacia este problema. Por ejemplo, se llevó a cabo una conferencia para condenar la guerra en 551 a.

C

. Después, se hizo una propuesta para dividir el mundo en dos “esferas de influencia”: una en el este bajo el liderazgo de Ch’i; la otra en el oeste bajo el liderazgo de Ch’in. Sin embargo, estas eran tácticas ampliamente políticas. Sólo le quedaba a Mo Zi dar pasos definitivos y positivos. Hizo más que predicar y teorizar, ya que él y sus seguidores se prepararon para defender a las víctimas de guerra. Una historia cuenta que Mo Zi, al escuchar que el gran estado de Ch’u estaba a punto de atacar Sung, caminó por diez días y noches hasta Ch’u para persuadir a su príncipe de su propósito de guerra. Al mismo tiempo, destinó a 300 de sus discípulos veteranos, armados con implementos de defensa diseñados por él, en las murallas de la ciudad de Sung para esperar al ejército invasor.

Utilitarismo

Fundamental a la forma de pensamiento de Mo Zi encontramos el concepto de utilidad, que lo llevó a proponer el beneficio y el daño como estándares para juzgar lo correcto de lo incorrecto, el bien del mal. Mo Zi dijo: “Beneficio es aquello que nos complace tener. Daño es lo que no nos gusta tener”.

Ambas palabras requieren mayor definición. De acuerdo con Mo Zi, aquello que produce más bien que mal es beneficio, mientras que lo que produce más mal que bien es daño. Dijo: “Cortar el dedo con tal de salvar el brazo es tomar el mayor de los beneficios y el menor de los daños. Tomar el menor de los daños no es tomar el daño, sino el beneficio”.

El punto es que frecuentemente debemos rechazar un beneficio si, a la larga, lleva a un daño mayor, y que debemos estar listos para sufrir un daño si, al final, lleva a un beneficio mayor.

Y otra vez, en su opinión, aquello que es beneficioso para el mayor número de personas es beneficio, mientras que lo que es beneficioso para un número pequeño de personas es daño. Por ejemplo: “una medicina que cura a cuatro o cinco personas de diez mil no puede considerarse como una medicina práctica”. Similarmente: “aunque cuatro o cinco naciones hayan sido beneficiadas por la guerra, ésta no puede considerarse una política práctica”.

Por otro lado, “si un hombre se suicida por el bien del mundo, su suicidio es beneficioso”. Esto es, de hecho, lo que Jeremy Bentham llamó mucho tiempo después “el mayor bien para el mayor número”.

Para resolver los conflictos incompatibles entre beneficio y daño, Mo Zi mantenía: “Tomamos el mayor de los beneficios […] y […] el menor de los daños”. Para lograrlo, deben existir estándares externos y objetivos para juzgar el beneficio y el daño más allá de lo que hemos mencionado. Así que dijo:

Para probar un argumento, hay tres estándares: […] trazarlo, examinarlo y usarlo. ¿Dónde trazarlo? Trázalo en la autoridad de los antiguos reyes-sabios. ¿Dónde examinarlo? Examínalo en los hechos que la gente común pueda ver y

escuchar. ¿Dónde usarlo? Ponlo en práctica y observa si es benéfico para el país y el pueblo.

De hecho, estos tres estándares representan tres métodos de estudio: el histórico, el experimental y el pragmático. El método histórico consiste de tomar la autoridad del pasado como base para un principio; el método experimental es la investigación y verificación de los hechos del presente; el método pragmático es prever las consecuencias futuras.

De los tres, sin embargo, el más importante es el tercero o pragmático. De acuerdo con Mo Zi, aquello que es útil y beneficioso es correcto y valioso; en otras palabras, aquello que no tiene uso y es dañino es incorrecto y sin valor. Así, Mo Zi evaluó todo con base en su utilidad para el beneficio del país y la gente.

Le pregunté a los confucianos por qué deberían tener música, y respondieron: “La música es entretenimiento”.

Les dije: “No han contestado mi pregunta. Si te pregunto por qué deberías construir una casa, y tú contestaras que se construye por protección contra el frío del invierno y el calor del verano y para la convivencia separada de personas de diferentes sexos, entonces me dirías por qué construiste la casa. Ahora pregunté por qué deberías tener música y dijiste que la música es entretenimiento. Eso es equivalente a decir que la casa es una casa”.

En resumen: “La doctrina que puede llevarse a la práctica debe ser honrada. Aquello que no puede llevarse a la práctica es sólo un grupo de palabras”.

Pero la pregunta persiste: ¿qué es lo que beneficia el país y la gente? De acuerdo con Mo Zi, la respuesta involucra riqueza y población; el incremento de estas dos cosas está en el centro de un buen gobierno. En cuanto al incremento de riqueza, plantea:

Cuando un rey-sabio gobierna un país, la riqueza de éste puede ser duplicada. No se duplica a expensas de otros, sino utilizando al país y eliminando gastos inútiles. “Utilizando al país” significa producción; “eliminando gastos inútiles” significa economía. Por lo tanto, la producción y economía son esenciales para el incremento de la riqueza.

En cuanto al incremento de la población, Mo Zi dijo:

La población es la que resulta difícil de duplicar. Pero hay una manera de hacerlo. El rey-sabio tenía una ley que declaraba: “Cuando un muchacho tiene veinte años, debe tener un hogar. Cuando una muchacha tiene quince años, debe tener a su hombre” […] Si hacemos una ley para que todos deban casarse jóvenes, ¿cómo no se duplicaría la población?

Bajo los estándares confucianos, la edad promedio para que los hombres se casaran era de treinta años, mientras que para las mujeres era de veinte. Mo Zi mantenía que si las personas se casaban diez años antes de la edad fijada por Confucio, entonces “en promedio, una pareja produciría un niño cada tres años. Tres niños nacerían en un periodo de diez años”.

Identificando el incremento de riqueza y población con el mayor beneficio del país y la gente, Mo Zi peleó contra los lujos, funerales extravagantes, largos periodos de duelo y todos los otros rituales feudales y música que se llevaban a cabo a expensas de la riqueza, misma que debería ser usada para la comida y ropa de la gente. Atacando los entierros espléndidos de su época, escribió:

Aun cuando una persona ordinaria muere, los gastos del funeral son tales que reducen a la familia casi a mendigar. Pero cuando un gobernador muere, para cuando se encuentra suficiente oro y jade, perlas y piedras preciosas para poner junto al cuerpo, envoltorios de finos componentes para atarlo, carros y caballos

para enterrar con él y una gran cantidad de bases y tambores, jarras y tazones, alabardas, espadas, biombos, banderas y objetos de marfil y piel para enterrar en la tumba; los tesoros del estado han sido completamente agotados.

Dicho seguimiento de rituales y tradiciones a expensas de la prosperidad del país era, en su opinión, uno de los más grandes males.

Pensamiento religioso

Tres capítulos del libro de Mo Zi están dedicados a ilustrar la voluntad del Cielo, describiendo la existencia de fantasmas y espíritus, y denunciando la teoría del determinismo. Estos tres puntos constituyen la esencia de su pensamiento religioso. Las enseñanzas de Mo Zi, que se originaron de la gente, también estaban pensadas para ellos. ¿Qué atractivo más poderoso podría haber para las masas, particularmente durante un periodo infeliz de la historia, que el de una gran deidad, cuidando eternamente los asuntos humanos? Reconociendo esto y la necesidad de una base psicológica firme para su principio del amor que todo abarca, Mo Zi aseguró que su teoría iba de acuerdo con la voluntad del Cielo. Por lo tanto, él concebía al Cielo como el Soberano en Alto (Shang Ti), quien ama a la humanidad y cuya voluntad es que todos los hombres se amen unos a otros. También argumentó:

¿Cómo podemos saber que el Cielo ama a las personas? Lo sabemos porque Él los ilumina a todos. ¿Cómo sabemos que Él los ilumina a todos? Lo sabemos porque Él los tiene a todos. ¿Cómo sabemos que Él los tiene a todos? Lo sabemos porque Él recibe sacrificios de todos […] Todos son súbditos del Cielo, ¿por qué Él no los quiere a todos? Porque alguien que mate al inocente será castigado por calamidades. ¿Quién mata al inocente? El hombre. ¿Quién impone calamidades? El Cielo. Si el Cielo no ama a la gente, ¿por qué Él castiga a los injustos con calamidades? Por eso, sé que el Cielo ama a todas las personas del mundo.

Es cierto que esto no es evidencia totalmente satisfactoria de la existencia del Cielo. Pero el punto a recordar es que Mo Zi no creía que los hombres se amaran unos a otros por naturaleza. Usó la religión como una fuerza motivante para su gran doctrina del amor que todo abarca. Hay capítulos en "La Voluntad del Cielo" donde Mo Zi dijo poco o nada acerca de la inmortalidad del alma o de la "feliz tierra de Dios". Esto es porque su preocupación primaria era el bienestar de los vivos y el logro de una sociedad ideal. En este respecto práctico, sus enseñanzas, como las de Confucio, eran esencialmente humanas y de este mundo.

Mo Zi condenaba severamente a sus contemporáneos por su escepticismo con respecto a la adoración espiritual que los antiguos reyes-sabios practicaban. En los capítulos titulados "Prueba de la Existencia de los Espíritus", habló de espíritus que tienen la misma función del Cielo de recompensar el bien y castigar el mal.

Desde que los reyes-sabios de las últimas tres dinastías murieron, no ha habido justicia en el mundo, sólo fuerza bruta [...] El mundo está en desorden. ¿Cuál es la causa de esto? La gente no cree en la existencia de los espíritus, ni saben que los espíritus recompensan lo bueno y castigan lo malo.

Mo Zi citó una variedad de ejemplos para probar la existencia de los espíritus. Sin embargo, todos los ejemplos contenían tantos elementos supersticiosos que no eran confiables. Pero, siendo un pragmatista, Mo Zi no tenía interés en la verdad puramente metafísica. Su creencia religiosa, como ya se señaló, era principalmente utilitaria: la creencia del hombre de que los espíritus recompensan a aquellos que practican el amor que todo abarca y que castigan a aquellos que practican la "discriminación" representaba un gran incentivo para aceptar su doctrina. El siguiente pasaje es iluminador en esta conexión:

Cuando Mo Zi estaba enfermo, Tieh Pi [su discípulo] fue a verlo y le preguntó: –Maestro, usted enseña que los espíritus son inteligentes y pueden recompensar el

bien y castigar el mal. Ahora, usted es un sabio. ¿Entonces cómo puede estar enfermo? ¿Será que su enseñanza no es del todo correcta o que los espíritus son, después de todo, no inteligentes?

Mo Zi contestó: –Aunque estoy enfermo, no significa que los espíritus no sean inteligentes. Hay muchas maneras de las cuales uno puede enfermarse. Algunos se enferman debido al clima frío; algunos por trabajar de más. Esto es análogo a una casa que tiene cien puertas. Si una puerta está cerrada, ¿no habrá manera de que entren los ladrones?

En el libro de Mo Zi se da la doctrina de una retribución providencial. Como hemos visto, él abogaba esta doctrina sin referencia especial a esperanzas o miedos conectados con una creencia de una vida venidera. Con su perspectiva utilitaria, denunció el determinismo, manteniendo que los hombres podían perfeccionarse por sus propios esfuerzos. Respecto a esto, es interesante notar las diferentes interpretaciones de destino presentadas por Lao Zi, Confucio y Mo Zi. En escritos taoístas, el destino suele usarse de manera intercambiable con la naturaleza. Lao Zi dijo: "las cosas están eternamente cambiando e incansables; sin embargo, cada una está regresando a su origen. La reversión al original significa quietud. El estado de quietud es el cumplimiento del destino".[28]

Conforme a Lao Zi, el destino significa las condiciones existentes de todo el universo: es decir, "ser por sí mismo". Todas las cosas son iguales en su caída y surgimiento, en el crecimiento y la decaída, pero sobre todo, en la derivación de su ser a partir de su no-ser original y su regreso al no-ser. Todo esto es la forma de la naturaleza y también es el destino de todas las cosas.

Confucio interpretó al destino de dos maneras diferentes. Primero, significaba la voluntad del Cielo o el decreto del cielo: "Si mis principios van a prevalecer en el mundo, es el destino. Si van a caer al suelo, también es el destino (ming)".[29]

Intentó lo mejor que pudo, pero dejó el éxito o el fracaso a la voluntad del Cielo. Segundo, concibió el destino como algo que venía naturalmente y por sí mismo, independiente del esfuerzo. Por lo tanto, es principalmente importante "conocer el destino". Confucio dijo: "A la edad de cincuenta y cuatro, conozco el destino".[30] Y: "Aquél que no conozca el destino no puede ser un hombre

superior”.[31]

Adoptando una perspectiva opuesta, Mo Zi negó el destino y dedicó tres capítulos de su libro a su negación. Su argumento puede ser resumido como sigue. Primero, la teoría del destino no está de acuerdo con la autoridad del pasado:

En tiempos antiguos, lo que fue trastornado por Chieh [el último rey de la dinastía Hsia] había sido ordenado por T’ang [el fundador de la dinastía Shang]; lo que fue trastornado por Chow [el último rey de la dinastía Shang] fue ordenado por el rey Wu [el fundador de la dinastía Chou]. Todo en el universo se mantiene sin cambio y la gente se mantiene igual. En la época de Chieh y Chow, el mundo fue arrojado en una gran confusión; pero en la época de T’ang y Wu, el mundo se mantuvo en paz. ¿Cómo puede decirse que hay destino?

Segundo, la idea de destino no va de acuerdo con la experiencia del presente.

Que haya destino o no es una pregunta que debe ser decidida por los sentidos de nuestros ojos y oídos. Si nuestros ojos pueden verlo y nuestros oídos pueden escucharlo, hay destino. Por otro lado, si nuestros ojos no pueden verlo y nuestros oídos no pueden escucharlo, no hay destino. En lo que respecta a nuestras experiencias, ¿alguna vez hemos visto el objeto conocido como destino y escuchado su voz?

De nuevo, la teoría de destino no está de acuerdo con las consecuencias del futuro.

Si los soberanos creyeran en el destino, serían descuidados con sus gobiernos. Entonces los ministros serían descuidados con sus deberes oficiales; los hombres con su arado y agricultura; las mujeres con su tejido e hilado […] Como

resultado, el mundo sería arrojado a la confusión […] y la gente sufriría por la falta de ropa y comida.

De todo esto, Mo Zi concluyó que no hay destino. Enfatizó que, si todo lo que pasa en el universo está predestinado, los hombres no necesitan tener miedo de la penalización del vicio, ni necesitan preocuparse por la recompensa de la virtud. Sin embargo, la ansiedad sobre el futuro es una de las razones para que uno conozca el destino. Así que sugirió: "Cuando no podamos alcanzar una decisión en nuestra deliberación, examinamos el pasado para saber el futuro".

Hacer esto elimina la ansiedad sobre el futuro. Sin tal ansiedad, ¿qué razón hay para tratar de conocer el destino?

Opiniones acerca de política

La voluntad del Cielo y la existencia de los espíritus son ejemplos de sanciones religiosas que Mo Zi empleaba para asegurar paz y prosperidad mundial. Además de sanciones religiosas, sin embargo, también se necesitan sanciones políticas, alguna forma de organización y autoridad. En el Mo Zi, hay tres capítulos sobre "Acuerdos con el Superior", en los cuales explicaba su filosofía política. Extrañamente, Mo Zi tenía bastante en común con la filosofía política de Thomas Hobbes. Condenaba la sociedad primitiva taoísta o lo que Hobbes llamaba el "estado de naturaleza", en el cual no podía haber nada más que desorden y caos.

Al inicio de la vida humana, cuando aún no había ley ni gobierno, la costumbre era "cada quien según su propia idea". En consecuencia, cada hombre tenía su propia idea; dos hombres tenían dos ideas diferentes; diez hombres, diez ideas diferentes; entre más hombres, más ideas. Todos consideraban su propia idea como correcta y las de otros como equivocadas. Esto hizo que la gente se enfrentara, lo que llevó a odio y antagonismo aun entre padre e hijo. La discriminación y discordia estaban fuera de control, sin armonía o unidad. Las

personas se mataban unas a otras con agua, fuego y veneno. No se ayudaban mutuamente […] El mundo estaba muy desordenado. Los hombres eran como aves y bestias.

Pero este “estado de naturaleza” pronto se volvió inaguantable. Ningún grupo de personas podía existir por mucho tiempo sin alguna forma de organización, comunicación y algún grado de cooperación. Entonces, los hombres estuvieron de acuerdo en formar cuerpos políticos y eligieron a hombres capaces y sabios para ser sus “emperadores, ministros, príncipes y líderes”, y para supervisar las actividades de las personas, recompensando el “amor que todo abarca” y castigando la “discriminación”.

La gente entendió que la causa del desorden era la falta de un gobernador político. Por lo tanto, seleccionaron al hombre más sabio y capaz y lo establecieron como el Hijo del Cielo [emperador]. Después de que el emperador había sido seleccionado, eligieron a tres hombres sabios y capaces para ser ministros […] Después dividieron al mundo en un número de estados y establecieron príncipes para cada uno […] Finalmente, seleccionaron a hombres sabios y capaces para que fueran sus líderes.

El estado de Mo Zi tenía una jerarquía muy prominente. A la cabeza del cuerpo político estaba el emperador, quien era asistido por tres ministros a cargo de diferentes fases de administración. Después, el reino estaba dividido en varios estados gobernados por los príncipes, quienes, a su vez, eran asistidos por los líderes. El emperador, ministros, príncipes y líderes eran seleccionados y establecidos por la voluntad de la gente para salvarse de la anarquía. De esta manera, Mo Zi veía al estado como la creación deliberada del hombre. Era muy diferentes a Confucio, quien enseñaba que “¡el Cielo ponía a la gente debajo y preparaba para ellos a los soberanos y maestros!”. Por lo tanto, si llamamos a la filosofía política de Confucio la “teoría divina”, la de Mo Zi puede ser considerada de forma apta como la teoría de “contrato social”.

Así, antes de la existencia del estado, había gran confusión y miseria debido a que florecían demasiadas ideas de lo correcto e incorrecto. Con su

establecimiento, el hombre cedió sus propias ideas al orden del soberano para asegurar la paz del mundo. Mo Zi explicó la necesidad para esto en el siguiente pasaje:

Ahora, en el estado, ¿por qué el superior no puede controlar al inferior, y el inferior no obedece al superior? […] Esto es porque no existe unidad en las ideas de correcto e incorrecto […] Si uno es recompensado por el superior a la vez que es desacreditado por la gente, entonces la recompensa no lo alentará a hacer lo correcto […] Si está castigado por el superior a la vez que está reconocido por la gente, entonces el castigo no lo desalentará de hacer algo incorrecto. Por lo tanto, pienso que la causa del hecho que la recompensa del superior no pueda alentar lo correcto y que el castigo no pueda desalentar lo incorrecto, es que hay demasiadas ideas.

Esto se asemeja a lo que Hobbes describió como “las enfermedades de la mancomunidad […] que provienen del veneno de doctrinas subversivas; de lo cual una de ellas es que cada hombre privado es juez de acciones buenas y malas”.[32] Esto llevó a Mo Zi a su teoría del estado, es decir, la teoría de “acceder hacia arriba”. Su opinión al respecto es clara y simple:

Las cabezas de las familias, en conformidad con el orden del emperador, unifican las ideas de sus familias y llevan a las personas a acceder hacia arriba con sus líderes. Entonces, los líderes guían a las personas a acceder hacia arriba con el príncipe. Finalmente, los príncipes vuelven a guiar a las personas a acceder hacia arriba con el emperador.

Este era el estado ideal de Mo Zi, uno de uniformidad completa. Hsün Zi después criticó: “Mo Zi tenía visión en la uniformidad, pero no en la individualidad”.[33]

Ya que el estado había sido creado para terminar con el caos resultante de ideas conflictivas, Mo Zi mantenía que el estado debía ser todo poderoso, y la

autoridad de su gobernante absoluta. Así, el propósito primario del estado es “unificar las ideas”, es decir, establecer uniformidad y suprimir la diferencia. En su teoría de “acceder hacia arriba”, Mo Zi enfatizó: “Al escuchar el bien o el mal, uno debe reportarlo a su superior. Lo que el superior considere como correcto, todos deben considerarlo igual. Lo que el superior considera incorrecto, todos deben considerarlo igual”.

Estas ideas no sólo sirven para caracterizar el ideal mohista, sino que también reflejan el caos político y confusión social del periodo de Estados en Guerra, que causó que las masas, cansadas de ésta, apreciaran la autoridad centralizada promovida por su gran filósofo proletario.

Un estimado

En resumen, Mo Zi promovía una teoría para la organización de una sociedad humana ideal bajo el principio de “amarse unos a otros y buscar el beneficio mutuo”. Condenó la guerra agresiva como contraria al amor que todo abarca y estaba en contra de funerales costosos, ceremonias elaboradas e, incluso, música, como dañinos para el bienestar práctico de la vida. Pero también reconoció completamente la debilidad del hombre, así que buscó personificar la gran doctrina del amor que todo abarca en un Ser Superior en el cielo y un soberano monarca en la tierra. Con las sanciones del castigo y recompensa, ambas autoridades podían llevar a las personas a seguir el “mayor beneficio del mundo” que, según Mo Zi, consistía de riqueza y población.

Si queremos formar un estimado justo de la filosofía de Mo Zi, debemos llegar a una definición de la tesis central de su sistema. La mejor manera de hacerlo es poniendo lado a lado las perspectivas de varios investigadores chinos modernos, quienes han contribuido con escritos acerca de la teoría gobernante de la filosofía de Mo Zi.

Hsia Ts’êng-you señala, en su Historia de China (vol. I), que el pensamiento fundamental de Mo Zi está construido en su creencia religiosa:

La creencia de la existencia de espíritus ha cambiado la perspectiva del hombre. Cuando existe esta creencia, al hombre no le importa mucho la vida o la muerte. Está listo para servir a otros y ser sacrificado ante otros. Por lo tanto, Mo Zi era diferente a los confucianos, quienes estiman la vida más que cualquier otra cosa.

Liang Chi-ch'as insiste, en Un Estudio de los Trabajos de Mo Zi, que la tesis central de la filosofía de Mo Zi es la doctrina del amor que todo abarca.

Mencio dijo: "Mo Zi promovía la doctrina del amor que todo abarca, y habría gastado su cuerpo de pies a cabeza por el bien de la humanidad". Ciertamente, esta declaración contiene la enseñanza completa de Mo Zi. Su principio de no agresión se desarrolla de la doctrina del amor que todo abarca. Aún su "Economía y Gastos", "Funerales Sencillos" y "Negación del Destino" surgen de esta doctrina principal.

Hu Shih, en Un Perfil de la Historia de la Filosofía China, mantiene que el método pragmático de Mo Zi constituye la esencia de su filosofía. De acuerdo con él, la importancia de Mo Zi en la historia de la filosofía china se encuentra en su pragmatismo, mismo que aplicó a todas las acciones humanas como estándar de correcto o incorrecto y de bien o mal. Todo lo demás, como el amor que todo abarca, la no agresión, economía y gastos o negación del destino, son sólo "prácticas particulares".

Hu P'o-an, por su parte, señala en Las Enseñanzas de Mo Zi una opinión algo diferente, que el sistema de Mo Zi está basado en el principio de no agresión. Dijo que Mo Zi vivió en una época en la que China cayó en gran conflicto y miseria y que, por lo tanto, el filósofo promovía este principio para asegurar la paz y prosperidad del mundo. De acuerdo con esto, dividió este gran principio en dos partes: una enfatizando sus aspectos espirituales, como el amor que todo abarca, la teoría de "acceder hacia arriba" y la "voluntad del Cielo"; y otra enfatizando sus aspectos materiales, como la "economía de gastos", "funerales sencillos" y "negación del destino".

De hecho, la importancia de Mo Zi en la historia de la filosofía china reside en el

hecho de que produjo un sistema que incluye todo, que es difícil de definir debido a sus ramificaciones en todos los departamentos de pensamiento y realidad. Todos los principios y teorías desarrolladas se involucran mutuamente. Por ejemplo, su doctrina favorita del amor que todo abarca no puede excluir su principio de no agresión. Similarmente, sus creencias religiosas y teoría política no pueden ser separadas. La filosofía de Mo Zi, por lo tanto, es un cuerpo sistemático y coherente de pensamiento dentro del cual resalta como tesis central, si es que existe alguna, la de su utilitarismo. Esto provee los criterios sobre los cuales todo lo demás será probado. Pero se debe recordar que Mo Zi no sólo produjo este principio abstracto de utilidad, sino también una estructura completa de sociedad, estado y religión.

Su importancia en la filosofía general utilitaria es como la de Bentham en su descubrimiento de un método en vez de una doctrina. Pero el sistema de Mo Zi quizás fue muy utilitario, como en su meta de establecer una sociedad uniforme en una base utilitaria. Se dice en el Hsün Zi: "Mo Zi estaba cegado por la utilidad y no sabía el valor de la cultura". Aquí, la palabra "cultura" se usa en el sentido de "refinamiento".

En el Zhuang Zi dice:

El hombre cantará, pero él (Mo Zi) condena el canto. El hombre llorará, pero él condena el llanto. El hombre expresará alegría, pero él condena dicha expresión. ¿Esto en verdad va de acuerdo con la naturaleza del hombre? […] Contrario a su mente, el hombre no lo tolerará. Aunque Mo Zi pudo haber sido capaz de tolerarlo, ¿cómo se supera la aversión al mundo?

Esta fue la profecía de Zhuang Zi acerca del fracaso del mohismo. La profecía se cumplió.

Hsün Zi

La naturaleza del hombre es malvada;

su bondad es adquirida.

Hsün Zi, cap. 23.

Hsün Zi fue, al mismo tiempo, un exponente de los principios de Confucio y un crítico de Mencio. Si Mencio se considera como representante de la rama idealista del confucionismo, entonces Hsün Zi se puede considerar el representante de la rama realista, debido a su énfasis en el control social y su insistencia acerca de las debilidades de la naturaleza humana. Encontramos que Hsün Zi, aunque fue defensor enérgico de la tradición confuciana, exaltaba las funciones y prerrogativas del estado como se promovía por los legalistas, quienes lograron su mayor victoria en el reinado de Shih Huang-ti (primer emperador de la dinastía Ch'in). La mayor importancia de Hsün Zi reside en el hecho de que no sólo comprimió las ideas de Confucio, sino que absorbió el mejor pensamiento de las otras escuelas, como la taoísta, la legalista e incluso la mohista, a sus propias enseñanzas. Al hacerlo, resumió para la posteridad los logros intelectuales de los antiguos en su periodo más creativo.

Vida y escritos

El nombre personal de Hsün Zi era K'uang, pero también era conocido bajo el nombre de Hsün Ch'ing. Era un nativo del estado Chao, a las orillas de Shansi, a

través del cual entraban hunos, turcos y mongoles hacia China. Sus fechas no se conocen de manera definitiva, pero su vida pública se llevó a cabo principalmente en el siglo

iii

a.

C

. Como los autores anteriores que hemos estudiado, estaba muy preocupado con un buen gobierno, pero vivió en una época en la que el conflicto político y social estaba aún más marcado que en el tiempo de Mencio. Éste último, como hemos visto, promovió en más de un estado su gran mensaje de que “la única fundación de prosperidad nacional es la bondad humana y la honradez”. Pero este mensaje falló en atraer la atención de los príncipes feudales que estaban demasiado ocupados buscando los objetos de su ambición privada. La época de Hsün Zi fue así, y aún peor. Sus enseñanzas reflejan su tiempo.

No se sabe mucho acerca de la vida del filósofo. En sus primeros años, estaba en el estado Yen. El rey de ahí estaba impresionado con los talentos de Hsün Zi, pero dudaba de tomarlo para su servicio. Entonces, el filósofo se dedicó a la investigación académica y a la enseñanza hasta la edad de cincuenta, cuando fue invitado al estado Ch’i. Al principio del siglo

III

a.

C

., Ch’i fue eliminado como potencia, pero su rey, Siang, aún abría sus puertas a académicos vagantes. Honró a Hsün Zi con ceremonia, valorando sus enseñanzas y buscando su consejo. Parece que, con esto, Hsün Zi participó en la política por primera vez. Sin embargo, los ministros y miembros de la corte, con tal de evitar que ascendiera, sintieron que era necesario contrarrestar su influencia y difundir escándalos en su contra. Hsün Zi dejó su puesto y viajó al estado Ch’u. A través de la recomendación de Ch’un Sun-chun, el primer ministro de Ch’u, fue señalado como el jefe magistrado de Lan-ling. Como Confucio, creía que un soberano ganaría la lealtad del pueblo de su enemigo por

su carácter noble en vez de con armas poderosas. Como Mencio, sostenía que una población feliz, satisfecha y económicamente estable era la base de un buen gobierno. Pero la muerte de Ch'un Sun-chun lo llevó a renunciar a su vida política, aunque nunca dejó el estado.

En Lan-ling, Hsün Zi se rodeó de un grupo de jóvenes estudiantes, algunos de los cuales llegaron a ser académicos y políticos eminentes. Por el resto de su vida, se dedicó a esto y a la actividad literaria.

Su manera de vida, por lo tanto, fue muy parecida a la de Confucio. De luto por la degeneración de su tiempo, se dio a la vocación de reformador social y político. Al principio, buscó lograr su objetivo al tomar parte en la política y fijando un ejemplo de buen gobierno, así como mediante la instrucción de hombres jóvenes. No logró mucho éxito. Sin embargo, se mantuvo optimista, insistiendo que el hombre se volvería maestro de su destino social.

La enseñanza y personalidad de Confucio constituyeron el impulso supremo intelectual de su vida y la inspiración de su pensamiento completo. Dijo: "Confucio era bondadoso y sabio; no estaba ciego. Por lo tanto, comprendía el Tao y tenía derecho de estar jerarquizado junto con los reyes tempranos".[34]

Sin embargo, Hsün Zi difería fundamentalmente de Mencio. Rechazaba su doctrina de que la naturaleza humana es innatamente buena. Argumentaba que, como consecuencia del decaimiento extremo social y político, el hombre era, por naturaleza, malo. En su concepto del Cielo, Hsün Zi se inclinaba mucho más en dirección del Tao impersonal y naturalista de los taoístas. Dijo que el Cielo no era más que la ley invariable de la naturaleza.

Las estrellas hacen sus rondas; el sol y la luna brillan de manera alternante; las cuatro estaciones se suceden una a la otra; el yin y el yang pasan por sus mutaciones; el viento y la lluvia se distribuyen ampliamente; todas las cosas requieren su armonía y tienen sus vidas.

Hsün Zi era un educador excelente. Entre sus discípulos, los dos más famosos fueron Li Ssu, primer ministro del primer emperador de la dinastía Ch'in, y Han Fei, un legalista distinguido; ambos apoyaban un gobierno firme y autoritario y

las leyes como un marco de orden social.

El resultado de sus puntos de vista se puede ver en las medidas fuertes que consolidaron las conquistas del Ch'in todo poderoso en un todo administrativo y cultural. Las doctrinas de sus discípulos han llevado a la acusación de algunos académicos confucianos de que Hsün Zi, aunque es clasificado con los confucionistas, marcó el camino para el triunfo legalista, que culminó en la "quema de libros" en 213 a.

C

. Hsün Zi murió alrededor de 238 a.

c

.

Las enseñanzas de Hsün Zi son preservadas en un libro que lleva su nombre. El libro consistía originalmente de trescientos veintidós artículos, pero después de haber sido editado y condensado, el número de la edición estándar por Yang Ching de la dinastía T'ang es de treinta y dos.

Para propósitos de discusión, veremos el sistema de Hsün Zi bajo una división en cuatro: naturaleza humana, deseos, conocimiento y políticas. La teoría de naturaleza humana incluye la teoría de la educación; como ya veremos, Hsün Zi estaba más interesado en la posibilidad de educar la naturaleza humana que en su constitución original. La teoría de los deseos permite la base sobre la cual se construye todo su sistema e incluye, por lo tanto, la institución de rituales y música, que regulaban la mente del hombre y moderaban sus deseos. La teoría del conocimiento lidia con la naturaleza de la realidad física y apariencia sensible e incluye la teoría de la mente, así como la "rectificación de nombres". La política incluye ética y economía. En esta última combinación, Hsün Zi tenía un parecido considerable con Aristóteles. Ambos especulaban acerca del propósito, naturaleza y fortunas del estado.

La teoría de la naturaleza humana

Hsün Zi negó la autoridad divina y enfatizó el control humano. En cuanto a la naturaleza humana, negó la importancia suprema de la constitución hereditaria y enfatizó el papel del entrenamiento adquirido. Su definición de naturaleza humana se sugiere en lo siguiente: "La naturaleza original, como es otorgada por el Cielo, no puede ser aprendida, ni puede trabajarse para alcanzarla […] Aquello que, como traído por el hombre, puede ser aprendido o trabajado es el entrenamiento adquirido".

Así, la naturaleza original, como es otorgada por el Cielo, no es un asunto de elección humana, sino un crecimiento inevitable y natural en el cual el propósito del hombre no tiene cabida. Pero el entrenamiento adquirido es el trabajo deliberado del hombre en el cual nuestros medios pueden ser adaptados para fines deseados. Hsün Zi profundizó en esta definición:

Consideremos ahora la naturaleza humana. Lo que los ojos pueden ver y los oídos escuchar, es naturaleza humana. Lo que puede verse depende de los ojos; lo que puede escucharse depende de los oídos. Por lo tanto, lo que los ojos ven y los oídos escuchan no puede ser aprendido.

Por otra parte, también dijo:

La naturaleza original es el material no trabajado de lo original; lo que pertenece al entrenamiento adquirido es el logro y refinamiento traído por la cultura. Sin naturaleza original, no habría nada a qué agregar con entrenamiento adquirido. Pero, sin entrenamiento adquirido, la naturaleza original no podría volverse bella por sí misma.

Así que la naturaleza humana es una cualidad congénita del hombre, capaz de ser mejorada.

De acuerdo con Hsün Zi, hay dos tipos de actividades mentales: sencillas y complejas. La sencilla consiste, como se ha mencionado, en lo que los ojos ven y

los oídos escuchan. Estas actividades se relacionan con la naturaleza original. Las otras son complejas y asuntos de elección humana; pertenecen al área de entrenamiento adquirido. Ya que las actividades complejas se originan en las sencillas, las sencillas pueden ser combinadas para volverse complejas. Por esta razón, Hsün Zi alegaba que la naturaleza humana, como fue otorgada por el Cielo, puede ser mejorada a través de los efectos del ambiente y la experiencia para formar una personalidad refinada.

Por lo tanto, el sabio mejora la naturaleza original y da pie al entrenamiento adquirido. Cuando hay entrenamiento adquirido, existen reglas de ritual y honradez. Cuando hay reglas de ritual y honradez, existen medidas legales. Todas estas instituciones sociales son formuladas por el sabio. Pero el sabio aún se parece a la multitud en su naturaleza original; está en contraste con ellos en su entrenamiento adquirido.

Así que Hsün Zi reconoció las diferencias individuales y las atribuyó a los efectos del ambiente y la experiencia. Dijo:

Aunque el hombre es bueno y su mente distingue razones, debe estudiar bajo buenos maestros y asociarse con buenos amigos. De los buenos maestros, escucha la virtud de Yao, Shun Yü y T’ang [cuatro reyes-sabios de tiempos legendarios]. En los buenos amigos, ve la conducta de lealtad, fidelidad, honor y modestia. Él es inconsciente del hecho de que tiene en su corazón bondad humana y honradez. Si se asocia con malas compañías, lo que escucha son todo tipo de males y lo que ve son todo tipo de lujurias. Por esto, es inconsciente del hecho de que inflige sanciones capitales sobre su persona.

Hsün Zi elogió al ambiente a expensas de la naturaleza humana original. Cualquier bien que alcance el primero, lo hace al triunfar sobre el segundo. Así, en absoluta oposición a Mencio, la naturaleza humana es esencialmente mala. La virtud es el resultado artificial del entrenamiento; el vicio, el fruto espontáneo de la naturaleza humana. Lo siguiente es la esencia de su argumento:

Consideremos la naturaleza humana. Por nacimiento, los hombres poseen pasión por la ganancia. Cuando siguen esta pasión, buscan usurpar todo lo que pueden sin fijarse en la modestia o la prudencia. Por nacimiento, los hombres envidian y odian. Cuando siguen esta pasión, buscan la ruina de otros sin fijarse en la lealtad y fidelidad. Por nacimiento, los hombres tienen las codicias del oído y el ojo y una pasión por la música y la belleza. Cuando siguen estos deseos, cometen excesos sin fijarse en el ritual y honradez, cultura o razón. Así, cuando los hombres dan reinado a su naturaleza congénita y siguen sus sentimientos, discuten y toman, terminan oponiendo la cultura y confundiendo la razón; y culminan en la violencia. Sólo bajo la moderación de la ley y la influencia del ritual y la honradez es que los hombres se apegan a la modestia y la razón y ceden al orden. A partir de estas premisas parece ser bastante claro que el hombre es, por naturaleza, malvado y que, si es bueno, lo es por entrenamiento adquirido.

Aunque el hombre es capaz de mejorar, si se deja a sí mismo, se torcerá.

La madera torcida necesita ser puesta al vapor y doblada; sólo así podrá enderezarse. El metal desafilado necesita ser molido y afilado; sólo así será filoso. La maldad de la naturaleza humana igualmente necesita ser rectificada bajo el control de la autoridad y las leyes, y ser regulada bajo la observación del ritual y la honradez.

El razonamiento de Hsün Zi estaba basado en la teoría de que el hombre era dotado en el nacimiento de inteligencia, misma que le permitía transformar los materiales crudos de su naturaleza en una personalidad madura y refinada a través del proceso de cultivarse. “Cada hombre en las calles tiene la capacidad de conocer la bondad humana y la honradez, la obediencia a las leyes y la justicia y los medios para llevar a cabo estos principios. Así, es evidente que se puede convertir en un Yü (rey-sabio)”.

Mientras que Mencio decía que cualquier hombre podía convertirse en Yao o

Shun (reyes-sabios) ya que es bueno de nacimiento, Hsün Zi alegaba que cualquier hombre podía alcanzar ese mismo nivel porque es inteligente de nacimiento. Lo que el hombre necesita es apegarse a las leyes de ritual y honradez.

La teoría del deseo

Mientras que la tesis central del sistema de Hsün Zi es su idea de la naturaleza humana, la teoría en sí misma está basada en el deseo. Hsün Zi explicaba el deseo diciendo: “El hombre comienza su vida con deseo”. También: “No se necesita trabajar por el deseo, es otorgado por el Cielo”.

Ya que el deseo es el aspecto más natural y común de la naturaleza humana, no puede ser eliminado por completo, ni puede ser satisfecho fácilmente: “Aunque sea un portero, su deseo no puede ser eliminado: ya que el deseo es el elemento fundamental de la naturaleza humana. Aunque sea un soberano, su deseo no puede ser satisfecho por completo”.

Hsün Zi era enfático en su creencia de que la causa primordial de todos los males es el deseo. Pero ya que el deseo es tan natural y grabado, no puede ser eliminado. Por lo tanto, el secreto para llevar una vida virtuosa yace en la búsqueda apropiada del deseo a través de funciones del ritual, música y la mente. En otras palabras, el deseo del hombre debe ser regulado por el ritual, moderado por la música y racionalizado por la mente. La marcada similitud entre los sistemas de Confucio y Hsün Zi debería ser observada: ritual y música son prominentes en ambos. El punto en el que el pensamiento de Hsün Zi se separa es en su énfasis sobre la mente.

El deseo del hombre debe ser regulado por el ritual:

¿De dónde surge el ritual? La respuesta es que el hombre comienza su vida con deseos. Cuando estos no son satisfechos, no puede permanecer sin buscar su satisfacción. Cuando esta búsqueda no tiene medida o límite, hay discrepancias. Cuando hay discrepancias, hay desorden. Cuando hay desorden, todo está

terminado. Los antiguos reyes estaban molestos por dicho desorden, así que instituyeron el ritual y la honradez para limitar los deseos, cultivarlos y guiar su búsqueda de cosas.

Brevemente, el ritual tiene tres funciones: limitar los deseos del hombre para que no intente "usurparlo todo"; cultivar los deseos del hombre para que no necesite buscar "la ruina de otros"; mantener los deseos y las cosas balanceados, para que no haya conflictos sociales. En este punto, Hsün Zi enfatizó: "La gente desea y odia las mismas cosas. Sus deseos son muchos, pero las cosas son pocas. Ya que son pocas, inevitablemente habrá problemas".

Por lo tanto, no sólo es elogiable sino imperativo imponer un límite a la satisfacción de los deseos. La función más importante del ritual es el marcar este límite, para que nadie cometa excesos ni se desvíe del camino del deber y lo correcto.

Los deseos del hombre deben ser moderados por la música:

La música es una expresión de alegría, una parte irreprimible de la emoción humana. Los hombres no pueden estar sin alegría, y la alegría invariablemente se libera en la voz y encuentra expresión en el movimiento

[...] Si esta expresión no es dirigida apropiadamente, resulta en disturbios, invariablemente. En vista de esto, los antiguos reyes inventaron la música de Ya y Sung (dos divisiones del Libro de Poesía), para que sus sonidos pudieran expresar alegría pero no provocar disturbios […] y su composición y orquestación pudiera inspirar buenos pensamientos y suprimir nociones malvadas.

De esta manera, la música, junto con el ritual, es una fuerza educativa poderosa que puede evocar bondad en los corazones de las personas y, así, mantenerlas lejos de influencias malvadas. En las palabras de Hsün Zi:

La música, cuando se interpreta en templos ancestrales, inspira el sentimiento de reverencia entre el soberano y sus ministros; cuando se interpreta en los apartamentos internos, el sentimiento de afecto entre esposas y esposos; cuando se interpreta en las plazas, el sentimiento de fraternidad entre la multitud. Por lo tanto, la música une para establecer armonía, compara para enriquecer sus notas y orquesta para crear belleza. Mientras guía en una dirección, regula la multitud de cambios.

La diferencia entre funciones de ritual y música es que, donde el primero regula los deseos del hombre y cultiva su conducta externa, el segundo modera los deseos del hombre y cultiva sus sentimientos internos. Hsün Zi dijo: “La música es la armonía constante; el ritual es la educación invariable. La música establece unión y armonía; el ritual mantiene diferencia y distinción”.

De acuerdo con Hsün Zi, todos los deseos llevarán a la lucha si no son apagados de forma racional. Lo que mantienen la razón es la mente, por lo que la mente ayuda a guiar al hombre en la satisfacción de sus deseos.

bajo el control de su mente, [el hombre] es moderado en la satisfacción de sus deseos […] Cuando la mente del hombre se apega a la razón, existe orden aunque haya muchos deseos. Por otro lado, bajo la licencia de la mente, los deseos causan problema si no son satisfechos. Cuando la mente del hombre actúa en contra de la razón, hay desorden aun cuando haya pocos deseos.

Y: “La mente es la soberana del cuerpo y la maestra del alma. Es la comandante, y no la receptora de órdenes. Por lo tanto, es autocontenida, independiente, dispuesta, y autoconfiada”.

Así, el trabajo de la mente no es meramente pensar, sino lidiar con lo correcto e incorrecto en el sentido moral. Cuando la mente es motivada por la razón, los deseos son disminuidos a un propósito humano. Pero debido a que la mente es oscurecida frecuentemente por los deseos, Hsün Zi mantenía que la purificación

mental es un prerrequisito para obtener la verdad y la bondad. A esta altura, hizo una sugerencia que tendría gran influencia por más de mil años en los filósofos sung o neoconfucianos.

La teoría del conocimiento

En el principio, la distinción de Hsün Zi entre apariencia sensible y realidad física podría ser indicada. Mantenía que sólo una “apariencia” o forma es real y que todas las demás eran meras ilusiones, es decir, meras apariencias de lo que es realidad. Por ejemplo, una banca de piedra, junto a su apariencia original de banca, puede parecer como un tigre. Un árbol, junto a su apariencia original del árbol, puede parecer como un hombre. Pero la apariencia del tigre y el hombre son sólo ilusiones de la mente y no son las cosas reales representando las realidades físicas de la banca de piedra y el árbol. Estas apariencias sensibles no fluyen de la banca de piedra y el árbol; son reflejados en la mente que ha sido nublada por las demostraciones externas y el engaño, escondiendo los seres reales de las cosas.

Cuando un hombre está en duda y de mente ausente, no verá las cosas externas claramente; si nuestro pensamiento no está claro, no podemos decidir entre lo real y lo ilusorio. Mientras un hombre está a distancia, ve la banca de piedra como un tigre y al árbol como un hombre, ya que su vista está oscurecida. Un borracho cruza un golfo profundo como si fuera una brecha pequeña; dobla su cuerpo para pasar la puerta de la ciudad como si fuera una recámara privada, ya que el vino confunde a la mente. Si un hombre cierra sus ojos e intenta ver, tomará uno por dos; si se cubre los oídos e intenta escuchar, tomará el silencio como un trueno. Ya que lo externo oscurece sus sentidos.

Así, la apariencia es lo que está manifestado en el mundo fenoménico; lo que se encuentra detrás del mundo fenoménico es el reino de la realidad. Por lo tanto, la realidad no es visible a los sentidos, sino sólo discernible a la mente. Existe una similitud entre Hsün Zi y Hegel en el hecho de que ambos sostenían que la

realidad existe en un nivel. Aun así, dieron interpretaciones diferentes de este nivel. Para Hegel, el nivel en el que la realidad existe es el nivel de racionalidad, con el mundo fenoménico como una mera reflexión de la mente. En esto, Hegel era un idealista metafísicamente. Para Hsün Zi, por otro lado, el nivel en el que existía la realidad es el nivel del mundo físico; la realidad tiene su existencia e importancia independientes de la mente. En esto, Hsün Zi puede ser llamado realista. "Aquello en el hombre por lo que conoce se llama la facultad de conocer. Aquello en la facultad de conocer que corresponde con cosas externas se llama conocimiento".

La facultad de conocer consiste de dos partes: primero, lo que Hsün Zi llamó los "órganos celestiales", los sentidos de los oídos y ojos; segundo, la mente misma. En cuanto a la función de la primera:

¿Cómo y por qué puede alguien discernir similitudes y diferencias? […] a través de los "órganos celestiales […]". La clasificación de diferentes formas y colores se debe al sentido de la vista. La clasificación de sonidos, tonadas y voces se debe al sentido del oído.

Así, la función de los "órganos celestiales" es recibir impresiones tal como son producidas por cosas externas.

En cuanto a la función de la mente, Hsün Zi dijo:

La mente da significado a las impresiones […] Los "órganos celestiales" reciben impresiones y las clasifican, sólo entonces puede la mente darles significado. Cuando los cinco órganos notan algo pero no lo pueden clasificar y la mente trata de identificarlo pero falla en darle significado, entonces se puede decir que no hay conocimiento.

En otras palabras, la mente percibe el conocimiento sólo después de que los "órganos celestiales" acumulan las impresiones producidas por el mundo

externo. Por lo tanto, Hsün Zi mantenía que la capacidad de la mente para percibir el conocimiento no es subjetiva o innata sino adquirida y enriquecida por la experiencia. La ilustración común es que, cuando un niño ve el fuego, lo toca, porque su mente, al principio, no percibe que el fuego quemará sus dedos. Después de que lo ha intentado, su mente tiene esta percepción. Al mantener que el conocimiento humano comienza con sensaciones o experiencia acumulada por los cinco sentidos, Hsün Zi puede ser mejor clasificado como un empirista.

Lo que es más, como se señaló arriba, debido a que la mente es oscurecida frecuentemente por los deseos, la purificación mental es un prerrequisito para la percepción del conocimiento. Una vez que los deseos han sido mitigados, la mente puede aclararse y entonces percibir el conocimiento, en el sentido de verdad. Hsün Zi ofreció una buena ilustración de este punto:

La mente del hombre puede ser comparada con el agua. Cuando está quieta, su polvo se va al fondo y el agua se vuelve clara en la superficie. Sólo entonces, las realidades de nuestras figuras pueden ser reflejadas en ella. Cuando un viento ligero y gentil pasa sobre el agua, la tierra es alborotada y nubla la superficie. Como resultado, la realidad de las cosas no es reflejada. Así es la mente […] si es oscurecida por factores externos, no discierne entre falsedad y verdad.

El propósito final del conocimiento es buscar el noble y elaborado Tao. Como la palabra “way” en inglés, el Tao chino tiene el doble significado de un “camino en el cual avanzar” así como una “doctrina de verdad, respondiendo al logos griego”. La idea de Tao es fundamental en la antigua literatura china, tanto en los escritos de la escuela confuciana como en aquellos atribuidos a Lao Zi y Zhuang Zi. La palabra Tao utilizada por ellos es el “camino de la Naturaleza”, representando su verdad más noble. Usada por los académicos confucianos, es el “camino de la humanidad”, la forma en la que la naturaleza humana debe desarrollarse. Por ejemplo, en el Chung Yung o Doctrina del Medio, atribuido a Tzu-ssu (492-431 a.C.), el nieto de Confucio, leemos:

Aquello que el Cielo otorga se llama Naturaleza.

Aquello que se adhiere a la Naturaleza se llama Tao.

Aquello que cultiva el Tao se llama Cultura.

Aunque este principio general de Tao no fue exclusivo de Hsün Zi, su interpretación fue única. Aceptó que el Tao era la verdad absoluta, existente por toda la eternidad y transmitido en todas las cosas. Pero mantuvo que la mayoría de las escuelas filosóficas habían visto sólo un aspecto del Tao, sin llegar a conocer toda la verdad. Por ejemplo:

Mo Zi fue cegado por la utilidad a la negligencia de la cultura […] Zhuang Zi fue cegado por la naturaleza a la negligencia del hombre. Desde el punto de vista de la utilidad, el Tao no es nada más que buscar ganancia. Desde el punto de vista de la Naturaleza, el Tao no es más que laissez faire. Estos puntos de vista diferentes son aspectos singulares del Tao. Pero la esencia del Tao es constante e incluye todas las cosas; no puede ser tomada por una sola esquina. Aquellos que tienen conocimiento parcial perciben un aspecto, pero no comprenden su totalidad. Así que piensan que es insuficiente revisar las cosas superficialmente. Al estar confundidos ellos mismos, también engañan a otros […] Esta es una gran desgracia traída por la ignorancia y la ceguera.

El término de “Rectificación de Nombres” fue originado por Confucio: “Deja que el príncipe sea príncipe; el ministro, ministro; el padre, padre; y el hijo, hijo”.

Cada nombre debe implicar la esencia de la clase de cosas a la que aplica. En otras palabras, cada nombre en las relaciones sociales implica ciertas responsabilidades y deberes. Príncipe, ministro, padre e hijo son nombres de dichas relaciones sociales y los individuos que llevan estos nombres deben cumplir responsabilidades y deberes de acuerdo con ellos. Esta aplicación de la

teoría de “la Rectificación de Nombres” fue limitada por Confucio al principio de la honradez o, en el sentido occidental, ética. Sin embargo, la teoría de Hsün Zi no estaba tan limitada. Estaba asociada de manera cercana con los principios de razón o, en terminología occidental, los principios lógicos del conocimiento teórico.

En cuanto al origen y propósito de los nombres, Hsün Zi dijo: “Los nombres fueron hechos para denominar actualidades; por un lado, para distinguir lo superior de lo inferior; por el otro, para discernir similitudes y diferencias”.

Por lo tanto, los nombres se originaron en parte para diferenciación social y en parte para diferenciación lógica.

En lo que respecta al uso lógico de los nombres, también dijo:

Los nombres son dados a cosas. Aquellos que son identificados reciben los mismos nombres; aquellos que son diferenciados reciben nombres diferentes. Entonces, un nombre sencillo es dado a lo que es sencillo; si el nombre sencillo no aplica, se usa un nombre compuesto. De nuevo, si el nombre sencillo y el compuesto se involucran a sí mismos, se usa un nombre común, ya que el nombre común no da pie a dificultades. Alguien que sabe que diferentes actualidades llevan diferentes nombres y que, por lo tanto, nunca se refiere a diferentes actualidades más que por nombres diferentes, no experimenta confusión. De la misma manera, alguien que se refiere a las mismas actualidades no debería utilizar más que los mismos nombres. Lo que es más, aunque las cosas son innumerables, son denominadas de dos formas: a veces queremos generalizar aquello que llamamos “cosas” [el término “cosas” es el Gran Nombre General, que es tan extensivo y general que incluye todo]; a veces queremos especificar aquello que llamamos “aves y bestias” [el término “aves y bestias” es el Gran Nombre Específico que es tan intensivo y específico que excluye a todos los demás].

De este pasaje, podemos deducir las siguientes conclusiones:

1. Los mismos nombres son dados a aquellos que son del mismo tipo y nombres diferentes son dados a aquellos que son de tipos diferentes.

2. Un nombre sencillo se da a lo que es sencillo y un nombre compuesto a lo que es compuesto. Por ejemplo, “caballo” es un nombre sencillo. Si el caballo es blanco, entonces aplica un nombre compuesto, en este caso “caballo blanco”.

3. Un nombre común se da a lo que tiene una característica común, aplicando tanto a los nombres sencillos como a los compuestos. Por ejemplo, “animal” es un nombre común tanto para “caballo” como para “caballo blanco”.

4. El Gran Nombre General se da a aquello que se denomina por extensión de “cosas”. Por ejemplo, el término “cosas” es un gran nombre general que incluye “animales, plantas y metales” y muchos artículos similares.

5. El Gran Nombre Específico se da a aquello que es denominado por la intención de las cosas. Por ejemplo, el término “aves y bestias” es un gran nombre específico, ya que aves excluye a bestias y viceversa.

En vista de los últimos dos principios, es evidente que Hsün Zi tenía una concepción clara del método lógico para la denominación de cosas. El nombre general es producto del proceso sintético de razonamiento, mientras que el nombre específico lo es del proceso analítico.

Entonces, Hsün Zi procedió a la discusión de cómo se forma un nombre y qué debe ser enfatizado en la formación del mismo.

El nombre no tiene un estándar fijo. Es sólo a través del acuerdo que aplicamos

un nombre. Una vez que se acuerda, se vuelve costumbre y el estándar se fija. Aquello que no se adhiere al acuerdo es opuesto al estándar. El nombre no tiene una actualidad fija; sólo es un producto de dicho acuerdo […] Pero el nombre tiene una bondad fija; aquello que se entiende fácilmente es un buen nombre. Existe una distinción entre las cosas que son similares en nombre y diferentes en tipo, y cosas que son diferentes en nombre y similares en tipo. Aquellas que son similares en nombre y diferentes en tipo, aunque tengan el mismo nombre, son sustancialmente distintas. Aquellas que tienen diferente nombre pero son similares en tipo tienen una distinción que es sólo una transformación. Por lo tanto, si hay transformación y no hay diferencia, las cosas deben ser iguales.

De política

Hsün Zi también estaba interesado en los problemas del buen gobierno y mantenía, como consecuencia necesaria su teoría de deseos, que un buen gobierno podía ser alcanzado haciendo evidente la distinción entre el superior e inferior, y entre soberano y ministro. “Cuando ningún soberano controla al ministro; y ningún superior al inferior, el mundo da pie a los deseos. Los deseos son muchos; las cosas, pocas. Ya que esto es así, el conflicto es inevitable”.

Hsün Zi fue consistente con su teoría general al mantener que el propósito de la política era regular los deseos del hombre, para mantenerlos en su estación señalada. Terminó avanzando una teoría que implica la demarcación de clases sociales.

El hombre tiene un deseo común de ser soberano y poseer la riqueza del mundo. Pero este deseo difícilmente puede ser cumplido, ni puede ser satisfecho fácilmente. Por lo tanto, los reyes antiguos instituyen el ritual y la honradez para delimitar los deseos del hombre, para hacer la demarcación del superior e inferior, una distinción entre viejo y joven, una división entre lo aprendido y lo no aprendido, y lo competente e incompetente.

Otro pasaje explica esta demarcación más ampliamente:

Los hombres no pueden vivir sin sociedad. Cuando no hay división [de orden social], hay disputas. Cuando hay disputas, hay desorden. Cuando hay desorden, todo ha terminado [...] En otras palabras, la división es un gran beneficio para el hombre. El soberano es la autoridad central para hacer esta división. Por lo tanto, lo que embellece, embellecerá lo fundamental del mundo. Lo que pacifique, pacificará lo fundamental del mundo. Y lo que honre, honrará lo fundamental del mundo.

Estas divisiones reconocían dos niveles sociales. Una representaba al grupo más alto, incluyendo lo "superior, viejo, aprendido y competente", en general, todos los niveles altos. El otro, y más bajo, consistía de la gran masa de lo "inferior, joven no aprendido e incompetente".

Cuando la división es igual, no hay distinción.

Cuando la situación es igual, no hay unidad.

Cuando la multitud es igual, no hay orden.

Cuando hay Cielo y Tierra, hay una distinción entre alto y bajo.

Hsün Zi concebía una posición especial para el soberano más allá de la de autoridad central. Veía al soberano como separado de todos los demás hombres, no bajo una comisión especial del Cielo, sino bajo la voluntad general de la

gente. Respecto a esto, Hsün Zi estaba apegado a las enseñanzas de Mencio. “El soberano es la fuente del arroyo hacia la gente. Cuando la fuente está clara, el arroyo está claro. Cuando la fuente está contaminada, el arroyo está contaminado”. Y: “el soberano es como un plato. Cuando es redondo, su agua es redonda. El soberano es como un tazón. Cuando es cuadrado, su agua es cuadrada”.

En pocas palabras, el soberano es, antes que nada, un ejemplo para la gente, un patrón para seguir.

Otro pasaje explica la posición del soberano más ampliamente:

[u]n soberano es capaz de sostener a la gente. ¿Cómo es capaz de sostener a la gente? El soberano tiene la habilidad para nutrir, gobernar, emplear y proteger a la gente. Alguien que es habilidoso para nutrir a la gente, será amado por ellos. Alguien que es habilidoso para gobernar a la gente, será honrado por ellos. Alguien que es habilidoso para emplear a la gente, será apoyado por ellos. Alguien que es habilidoso para proteger a la gente, será glorificado por ellos. El soberano que posea estas cuatro habilidades, será apoyado por el mundo. Es por esto que el soberano puede sostener a la gente. Por otro lado [...] el soberano que no tiene estas cuatro cualidades, será abandonado por el mundo.

La última oración definía el prejuicio general de las políticas de Hsün Zi. Como Mencio, apoyaba el derecho a la revolución contra el soberano que fallara en las cuatro habilidades ideales: “el soberano es como el bote; la gente, como el agua. El agua puede cargar al bote y, al mismo tiempo, voltearlo”.

De hecho, estas habilidades representaban responsabilidades gigantes para un soberano. Hsün Zi le asignó una posición única y elevada, pero su significado real era el de responsabilidad.

Debe notarse que estas ideas van totalmente de acuerdo con la teoría moderna de que los gobiernos son instituidos por el consentimiento de la gente, que tienen todo el derecho de alterar o abolir a dicho gobierno si se vuelve destructivo o dañino.

Partiendo de su punto de vista cínico sobre la naturaleza original del hombre, estaba su descripción del estado primitivo como una de sus “bestias o aves”, es decir, “un estado de lucha”. Por esta razón, dijo que había sido necesario tener maestros que guiaran y leyes que corrigieran la naturaleza malvada del hombre. A través de la educación y medidas legales, se fomenta el espíritu de cortesía mutua, se cultiva el refinamiento de la vida y se establece un estado social ordenado. Es por esto que tenemos instituciones gubernamentales y sociales. Sin embargo, Hsün Zi se mantuvo dentro de la tradición confuciana al atribuir la mayor importancia a la gente y menor peso al soberano. Así, cuando exaltaba al soberano, sólo quería decir que poseía la forma de alcanzar un buen gobierno. “Existe el Camino; existe el estado. Cuando no hay Camino, no hay estado”.

Esta forma de soberano fue resumida como sigue:

Emplea a aquellos que sean buenos y capaces; promueve a aquellos que sean honestos y respetuosos; alienta a aquellos que sean filiales y fraternales; apoya a los huérfanos y viudas; alivia a los necesitados y destituidos. Cuando estas medidas sean alcanzadas, la gente estará satisfecha con la administración. Cuando la gente esté satisfecha, el soberano reinará en paz y seguridad [...] Por lo tanto, si el soberano quiere paz y seguridad, amará a la gente con una administración justa; si quiere gloria y honor, honrará a los académicos con ceremonias; y si quiere éxito y logros, empleará a aquellos que sean buenos y capaces. Estas son las grandes virtudes del soberano.

La conexión entre ética privada y política nacional se marca claramente aquí; Hsün Zi tendría al soberano gobernando su estado con su carácter noble en vez de con fuerza bruta. De hecho, este sistema no era peculiar para él, ya que tanto Confucio como Mencio habían enfatizado el buen comportamiento del soberano como un prerrequisito para un gobierno exitoso. Como hemos visto, ambos desacreditaban por completo un gobierno déspota y arbitrario, y mantenían que el hombre en el poder debía ser un patrón que los demás pudieran seguir. Ambos citaron el dicho: “El príncipe es el viento; la gente común, el pasto; y el pasto se dobla en dirección del viento”. Pero Hsün Zi, aunque reconocía el valor de la virtud como una bondad adquirida y la esperaba, al mismo tiempo comprendía la naturaleza malvada del hombre. Por esta razón, además de los sistemas

educativos de rito y música, decía que el hombre necesitaba maestros para preservar su virtud y leyes para controlar su naturaleza malvada. Así, aunque el ejemplo es admirable y, de hecho, esencial, las restricciones de la ley y la influencia moral también son vitales. El hombre sólo puede esperar superar su verdadera naturaleza, que tiende a la violencia y al desorden, bajo dichas restricciones.

Hsün Zi, al igual que Mencio, mantenía que una población feliz, satisfecha y sin crisis económicas es la base de un buen estado. “La manera de enriquecer el estado consiste en la economía de gastos, el enriquecimiento de la gente y el buen manejo del excedente”.

En sus medidas específicas, Hsün Zi intentaba, no sólo reducir los altos impuestos de la gente como medio para aliviar su condición desesperada, sino desarrollar recursos nacionales para el incremento de la producción. Es más, abogó por la importancia de la educación en agricultura para mejorar la habilidad productiva y la técnica.

Deja a la fisionomía de la tierra ser estudiada; el carácter de la tierra ser estudiado; los cinco tipos de granos ser probados; para que las operaciones agrícolas puedan mejorar y las cosechas sean preservadas apropiadamente. Cuando todas estas cosas sean llevadas a cabo en su tiempo, los granjeros serán aplicados y satisfechos.

La garantía de la prosperidad de la gente era sólo su primer requerimiento para un buen gobierno. Ciertos grupos debían ser limitados en sus números: “Cuando hay muchos oficiales públicos, el estado es reducido a la pobreza. Cuando hay muchos artesanos y comerciantes, el estado es reducido a la pobreza”.

En otro pasaje, se da consejo para el cultivo de la tierra y la cría de ganado:

Con nutrición apropiada, los seis tipos de animales prosperarán. Con cultivo apropiado, el pasto y los árboles prosperarán. Y con una administración apropiada, la gente formará una unidad. Este es el sistema que fue instituido por

los reyes-sabios del pasado y debería ser impuesto por los gobernantes actuales [...] La primavera es la estación para el arado; el verano, la estación para cultivar; el otoño, la estación para cosechar; y el invierno, la estación para guardar. Si no se interfiere con las cuatro estaciones, habrá suficientes granos, y la gente tendrá una abundancia de comida. Si los ríos y lagos son protegidos cuidadosamente, habrá suficiente pescado y tortugas, y la gente tendrá abundancia de estas necesidades. Si se continúa cortando y plantando en el tiempo apropiado, los bosques no serán devastados y la gente tendrá abundancia de madera.

Un estimado

En el trabajo de construir sobre la base que sentó Confucio, Mencio y Hsün Zi asumieron el liderazgo. Ambos reverenciaban al sabio como su maestro y lo imitaban como modelo. Ambos estaban principalmente interesados en el problema de un buen gobierno y enfatizaban la base económica de la sociedad. Sin tomar en cuenta estas similitudes, existen algunos puntos en los cuales los dos grandes filósofos diferían fundamentalmente uno del otro. Sus personalidades eran diferentes. Hsün Zi era prudente, de mente clara y juicioso, mientras que Mencio era bruscamente franco, de principio elevado y vehemente. Sus diferencias se extendían a sus escritos y enseñanzas. Los escritos de Mencio eran elocuentes en estilo y magistrales en argumento, mientras que los de Hsün Zi eran elegantes en estilo y más lógicos en argumento.

Mencio creía que la naturaleza humana es esencialmente buena y, por lo tanto, enseñaba la práctica de la virtud como una expresión necesaria de dicha naturaleza. A partir de esta premisa, cultivar la personalidad del hombre depende, no de la supresión de su conducta externa, sino del desarrollo de su mente interna. Por consiguiente, Mencio mantenía que un buen gobierno depende de una buena administración, disminuyendo la necesidad de cultivar la moral por parte de la clase gobernante.

Hsün Zi veía la naturaleza humana como básicamente mala y, por lo tanto, argumentaba a favor del entrenamiento apropiado de esta naturaleza en bondad. Dijo que los estándares de acción eran necesitados y serían encontrados en las

reglas de propiedad (rituales). Una diferencia importante entre los dos hombres es obvia aquí. Mientras que Mencio veía a los rituales como un mero crecimiento del espíritu interno de la bondad humana, Hsün Zi los consideraba como el medio más efectivo para contrarrestar la base inherente de la naturaleza humana. Hsün Zi atribuyó la mayor importancia de los rituales a la moralidad. Decía que no sólo proveen la regulación para la satisfacción de los deseos del hombre, sino que dan refinamiento y purificación a sus emociones. Los rituales, cuando se conciben así, denotan algo muy importante y básico en la vida humana.

El conflicto perpetuo entre la libertad individual y el bienestar público permite una mirada profunda al logro de Hsün Zi. Tanto los confucianos como los legalistas (ver capítulo 8) tenían creencias fuertes pero opuestas en esta área. Confucio y sus seguidores mantenían que la gente debía ser gobernada por rituales y moralidad, no por ley y castigo.

Si la gente es guiada por leyes y todos son tratados como iguales en lo que respecta a castigos, pueden tener éxito en no hacer mal, pero también perderán su sentido de pena. Por otro lado, si son guiados por la moralidad y tratados como iguales, se reformarán a sí mismos a través de un sentido de pena.[35]

Los legalistas apoyaban las leyes y el gobierno firme y autocrático como marco del orden social. Hsün Zi, sin embargo, parecía reconciliar estos dos puntos de vista manteniendo que la ley es documental mientras que el ritual es su práctica esencial. De acuerdo con sus enseñanzas, las leyes no pueden ser impuestas si la gente no se comporta de acuerdo con los rituales. Los rituales y las leyes son suplementarios al mantener el orden social y cultivar las virtudes personales. Así, Hsün Zi intentó construir un patrón cultural universal como marco de la sociedad humana.

Lo más importante es que, donde Confucio abogaba por el jen o “la bondad humana” como la virtud principal de la vida y Mencio le daba al yi o “la honradez” la posición de virtud cardinal paralela a la del jen, Hsün Zi enfatizaba el li o “rituales” como la virtud principal para mantener el jen y practicar el yi. Así, jen, yi y li emergieron como las tres virtudes cardinales que sustentan el

confucionismo. Son las normas de conducta que han sido seguidas por la gente china por miles de años. Cada una ha servido a un propósito útil en el logro de la cultura china, y cada uno es esencial para los otros dos. Jen, como la virtud principal de la vida, marca el camino para promover a los hombres hacia esfuerzos positivos por el bien de otros. Yi sigue, para colaborar con jen, como el principio más alto personificado en las actividades el hombre. Y li, como la expresión externa del sentimiento moral, da luz al jen y yi, llevando a la conducta completa a la armonía con razón y orden, completando así el templo del confucionismo.

Finalmente, es necesario tener en mente que las filosofías de Confucio, Mencio y Hsün Zi son predominantemente éticas, dedicadas a relaciones sociales y deberes civiles. Aunque en el libro de Hsün Zi hay un capítulo "Del Cielo", su propósito no es alabar los misterios sobrenaturales, sino negar la existencia de seres espirituales quienes se suponía que honraban las ceremonias. Para él, el Cielo estaba despersonalizado y concebido como ley naturalista, lo que Lao Zi llamaría Tao. Esta concepción llevó al hombre a sus propios recursos y lo retó a hacerse amo de la naturaleza. "Si la forma correcta de vida es cultivada, entonces el Cielo no puede enviar desgracias; las inundaciones y las sequías no pueden causar hambre; el frío o el calor extremo no pueden causar sufrimiento; los poderes sobrenaturales no pueden causar calamidad".

Por otro lado, si el hombre negara sus deberes, el Cielo no podría ayudarlo. Al rechazar creencias sobrenaturales, Hsün Zi logró complementar el desarrollo del confucionismo a un humanismo naturalista. Este acto monumental de finalización es la indicación más precisa del logro de Hsün Zi.

Han Fei Zi

Un estado no puede ser fuerte por siempre,

ni puede permanecer débil.

Cuando sus leyes son administradas

estrictamente, el estado es fuerte.

Cuando sus leyes son administradas

vagamente, es débil.

Han Fei Zi, cap. 19.

Hemos visto que en el periodo Chou se desarrollaron varias escuelas de pensamiento, todas preocupadas por el logro de una sociedad humana ideal. Estaba el confucionismo, con sus exponentes y formuladores líderes: Confucio, Mencio y Hsün Zi. Insistían en el mantenimiento de ceremonias apropiadas y la demostración de un buen ejemplo moral por la clase gobernante. Por otro lado, estaba el taoísmo, como lo plantearon Lao Zi y Zhuang Zi. Abogaban por una

sociedad ideal que podía ser alcanzada al abandonar las ceremonias elaboradas y la organización de la civilización existente por un regreso a lo primitivo, para estar de acuerdo con la simplicidad del Tao invariable. Además de estas dos perspectivas principales, había otros patrones de pensamiento, representados por las enseñanzas de Yang Chu y Mo Zi. El primero despreciaba las instituciones sociales. Mantenía que lo único que hacía que la vida valiera la pena eran las gratificaciones sensuales, como los placeres de comida y vestido y el disfrutar de la música y belleza. Mo Zi, por su parte, expresaba fe absoluta en las instituciones sociales y señaló una teoría para la organización de la sociedad sobre el gran principio del amor que todo abarca. Falta considerar una escuela, ésta completa nuestra imagen del periodo más significativo en la historia del pensamiento chino.

Así como el temperamento sureño era afín al naturalismo romántico de Lao Zi y Zhuang Zi, y la gente de las planicies centrales eran atraídas a la doctrina humanista del medio como fue abogada por Confucio y sus seguidores, y los testarudos del norte se adherían a las teorías y prácticas legalistas.

Floreciendo en el tercer siglo antes de la era cristiana, cuando las guerras entre estados feudales aumentaban en intensidad, los legalistas perdían la esperanza de salvar al mundo con ceremonias elaboradas, principios abstractos o sanciones sobrenaturales. Sostenían que el sistema feudal deshilvanado y revoltoso debía dar paso a un orden social sostenido por regulaciones drásticas administradas estrictamente. Por esto, desarrollaron la idea de ley positiva, distinta de las sanciones religiosas y morales. La exaltación del estado a expensas de los individuos era fundamental para el legalismo. Entre los legalistas, Han Fei Zi fue el más celebrado. No fue más original que otros miembros de la escuela, pero combinó las cualidades de académico laborioso y pensador agudo, y sabía cómo recolectar las cosechas de sus predecesores. Es por esta razón que se ha escogido para representar la escuela legalista. Desde el inicio, debería notarse que, aunque Han Fei Zi era un gran exponente del pensamiento legalista, su actividad mental fue estimulada e inspirada por las enseñanzas de las grandes escuelas de confucionismo, taoísmo y mohismo. Su importancia surge del hecho de que todos los elementos legalistas y las ideas de los siglos

III

y

IV

a.

C

. reaparecen transfigurados en su sistema.

Vida y escritos

Han Fei Zi provenía de una familia real en el estado de Han. La fecha de su nacimiento es un tanto dudosa, pero la de su muerte ha sido ubicada alrededor de 233 a.

C

., cuando tenía aproximadamente cincuenta años. Esto significaría que el año de su nacimiento se encontraba entre 282 y 280 a.

C

. Fue un maestro y escritor brillante y, con Li Ssu, ministro principal en el reinado del primer emperador de la dinastía Ch'in (256-221 a.

C

.), pupilo de Hsün Zi. Cuando estudiamos el pensamiento legalista, encontramos que la teoría de la naturaleza humana de Hsün Zi debió haber proporcionado una buena base psicológica para el argumento legalista de que la ley debe remplazar a la moralidad para contener el "estado de violencia". La juventud de Han Fei Zi coincidió con el periodo más desastroso en la historia de su estado nativo de Han. Como hemos visto, Han fue uno de los tres fragmentos en los que el estado de Tsin se fragmentó hacia el cierre del siglo

V

a.

C

. Siendo el más pequeño de los combatientes principales, su ejército sufrió muchas pérdidas y desastres, y su territorio estaba a merced de sus poderosos vecinos. Aún peor, el estado era tiranizado por clanes poderosos, que luchaban entre sí por la supremacía. Estos hechos tuvieron un peso importante sobre la historia de vida del teórico legalista.

Han Fei Zi fue un aristócrata, tanto en pensamiento como por nacimiento y buscaba un gobierno firme y aristocrático, al igual que las leyes como marco para el orden social. Reconocía el peligro al que su estado estaba expuesto y comprendía la urgencia de acción inmediata. Fue a ver al príncipe y le dijo que Han no podía darse el lujo de seguir siendo un estado débil y desorganizado frente a los ataques enemigos. Pero el príncipe no escuchó su consejo, ni lo tomó para utilizar sus servicios. Decepcionado y disgustado, parece que Han Fei Zi se retiró a la vida privada y siguió trabajando con su investigación y escritos. En los Registros Históricos de Ssu-ma Ch'ien, leemos:

Por lo tanto, Han Fei estaba bastante disgustado con el príncipe que no gobernaba el estado a través de fuerza expresada en ley, y que no ejercía absoluta autoridad sobre ministros y subordinados. La forma de enriquecer y fortalecer al estado consiste en emplear a aquellos que sean buenos y capaces, pero el príncipe concedía honores y poder en aquellos que eran dispersos y sin valor [...] Se quejaba de que, cuando el país estaba en paz, el príncipe apoyaba a los académicos. Pero cuando surgían dificultades, tenía que usar guerreros. Así, aquellos que eran apoyados no eran aquellos que usaban, y los que eran usados no eran los que habían sido apoyados. En duelo por los leales y buenos a quienes los ministros malvados se oponían, y basado en la experiencia del pasado, Han Fei Zi escribió sus enseñanzas.

En sus escritos, los académicos confucianos son representados como teóricos académicos, sin contacto con las realidades del tiempo y fallando en comprender la perversidad y las maldades de las personas. Han Fei Zi fue enfático al creer que el gobierno debía basarse en “los hechos reales del mundo como existe actualmente”, ya que no tenía deseos de experimentar con las teorías imprácticas

del gobierno de estos académicos.

En la actualidad, los académicos, al discutir sobre el gobierno imperial, no hablan de las condiciones de éste, sino de los méritos de gobiernos pasados. No investigan los hechos de leyes oficiales ni examinan las condiciones pervertidas de la gente, sino hablan acerca de las tradiciones de tiempos antiguos. Resaltando los méritos de gobernantes pasados para su emulación, los académicos dicen en un lenguaje elegante: “Escucha nuestro consejo y serás un monarca valeroso”. Dichas palabras son como las oraciones de la brujería. Los gobernantes con capacidad no aceptarán dicho consejo. El soberano inteligente ve las realidades y desecha lo que no es útil. No habla acerca de la bondad humana y la honradez, ni escucha el consejo de académicos.[36]

El primer emperador de la dinastía Ch’in fue el primero en tratar de reorganizar China de acuerdo con las enseñanzas de Han Fei Zi. En los Registros Históricos de Ssu-ma Ch’ien, se señala que, cuando dos de los ensayos del filósofo, titulados “Indignación Solitaria” y “Las Cinco Alimañas” cayeron accidentalmente en manos del Emperador, exclamó a sus ministros: “Esto es justamente lo que he estado buscando. Si el autor puede unirse a mi corte, no tendré arrepentimientos en mi vida”.

Como ya hemos visto, el estado de Ch’in había adoptado la política de buscar los mejores talentos de estados vecinos para visires y generales para que, a mediados del siglo

III

a.

C

., académicos profesionales acudieran en masa a la corte. Así fue como Li Ssu, un nativo del estado de Ch’u, se volvió ministro de Ch’in. Han Fei Zi, no obstante, era un patriota y se mantuvo leal a su estado natal, a pesar de que el príncipe de Han no lo hubiera tomado a su servicio. Aun así, Han Fei Zi no hubiera dado sus grandes habilidades al servicio de un estado rival.

En la primera mitad del siglo

III

a.

C

., Ch’in derrotó repetidamente a su formidable rival, el estado de Ch’u y se anexó mucho de su territorio. La victoria final fue con la asistencia de Li Ssu, el estudiante compañero de Han Fei Zi y, entonces, ministro en la corte de Ch’in. Han, el vecino más cercano de Ch’in, sería el primero en ser absorbido para asegurar el imperio a Ch’in. La energía de Li Ssu estaba dirigida a lograr esto, cuando Han Fei Zi fue a Ch’in como enviado de buena voluntad. Fue tan bien recibido en esa corte, que los oficiales, incluyendo Li Ssu, se pusieron celosos. Lo difamaron ante el rey, lo que desembocó en que el visitante de honor fue acusado de traición y enviado a prisión.

Entonces Li Ssu le envió algo de veneno y le aconsejó que se suicidara. Han Fei Zi quería confesar ante el rey, pero no tuvo oportunidad de obtener una entrevista. Cuando el rey se arrepintió de su acción y dio órdenes para que fuera liberado, Han Fei Zi ya había muerto en prisión.[37]

La vida de Han Fei Zi cubrió el periodo de transición de la dinastía Chou a la dinastía Ch’in. Fue una transición decisiva que guiaba hacia un cambio en la estructura social de China. Alrededor del 250 a.

C

., Ch’in no sólo era uno de los más fuertes económicamente, sino que ya había terminado con su propio sistema feudal. Ch’in fue gobernado bajo los principios de la escuela legalista, ya que estaban mejor adaptados a las nuevas situaciones económicas y sociales. Era sólo natural, entonces, que las enseñanzas de Han Fei Zi sirvieran como base filosófica para la grandeza futura del estado Ch’in.

Sus enseñanzas han sido preservadas en un libro que lleva su nombre y consiste

en cincuenta y cinco ensayos de valor considerable. Estos ensayos contienen una síntesis completa de las ideas legalistas de los siglos

IV

y

III

a.

C

.

Sin embargo, antes de considerar a Han Fei Zi más a fondo, sería mejor observar a la escuela de legalismo en su totalidad.

Exponentes y ramas del legalismo

El legalismo no se originó con Han Fei Zi. Hay académicos que insisten que el primer formulador del legalismo fue Kuan Ch'ung, un ministro conocido en el estado de Ch'i en el siglo

VII

a.

C

. Kuan Ch'ung no sólo hizo a Ch'i el estado más rico y fuerte en el este, al imponer impuestos sobre la sal y el hierro, sino que estableció un patrón de administración bueno y eficiente. Sin embargo, es dudoso si alguna parte del trabajo filosófico bajo el nombre de Kuan Zi puede ser atribuido a Kuan Ch'ung. Su fecha y autoría son igual de desconocidas pero, generalmente, se cree que el trabajo fue producido por académicos de la escuela legalista en la parte tardía del periodo de Estados en Guerra, alrededor de 250 a.

C

. De acuerdo con la nota en el Catálogo de Liu Hsin (alrededor del 1 d.

C

.), el trabajo consistía en ochenta y seis ensayos, de los cuales diez ahora están perdidos. Kuan Ch'ung era un hombre de estado práctico y enfatizaba la propiedad, justicia, prudencia y moderación, que tipificaba el pensamiento racional del periodo de Primavera y Otoño. Favorecía la administración vigorosa que iba de acuerdo con los ideales de los legalistas. Así, la posición de Kuan Ch'ung en el legalismo es algo análoga a la de Chou Kung o el duque de Chou en el confucionismo. Es por esta razón que Han Fei Zi se refería a Kuan Ch'ung con reverencia.

Otra figura importante fue Tzu-ch'an, primer ministro de Chêng, quien promulgó el primer código chino en 536 a.

C

. Cuando estaba en el poder, toda la gente felizmente aceptaba sus reformas y nadie transgredía sus prohibiciones. El orden prevalecía en el estado y los príncipes vecinos trataban a Chêng con el respeto apropiado.

En la formación actual de la escuela legalista, tres hombres tomaron el liderazgo: Shên Tao de Chao, Shên Pu-hai de Han y Shang Yang de Wei. Todos eran pensadores legalistas prominentes que vivieron en el siglo

IV

a.

C

. en los estados del norte.

Para empezar, Shên Tao, también conocido como Shên Zi, era nativo del estado de Chao. Las fechas de su nacimiento y muerte son desconocidas, pero se cree que era contemporáneo de Mencio. Es conocido en la escuela Legalista como el abogado de la doctrina de shih o “autoridad”, el factor más importante en la

política y el gobierno. En el Han Fei Zi hay un pasaje, citado de los escritos de Shên Tao, que ofrece una buena ilustración del concepto de shih:

[l]os buenos ceden ante los malos debido a poca autoridad y baja posición. Los malvados mantienen a los buenos sometidos debido a autoridad suprema y alta posición. Cuando Yao [el rey-sabio] era un plebeyo, no podía gobernar a tres hombres. Por otro lado, cuando Chieh [el gobernante malvado] era Emperador, podía lanzar al mundo a la confusión. Por lo tanto, sé que shih [autoridad] y posición son indispensables y que el bien y la sabiduría no son confiables. No podemos disparar alto con un arco débil a pesar de contar con la fuerza del viento. El malvado puede forzar sus órdenes con el apoyo de la multitud. Cuando Yao era un subordinado, la gente no escuchaba sus instrucciones. Cuando se volvió Emperador, sus órdenes eran obedecidas y sus órdenes ejecutadas. A partir de estas premisas, parece claro que la bondad y la sabiduría no pueden mantener a la población sometida, pero shih y posición sí.

El punto es que shih es lo que permite a un gobernante desempeñarse; es exactamente esto lo que encontramos en el trabajo de Kuan Zi:

Cuando el soberano sabio gobierna con absoluta autoridad, los ministros se abstienen de todos los males. Entonces, no se atreven a traicionar al soberano, no porque lo aman, sino porque le tienen miedo a su autoridad. La gente está lista para ofrecer sus servicios, no debido a su amor por el soberano, sino porque temen a su autoridad. Así, el sabio soberano, que se encuentra en una posición alta, puede gobernar a la gente; aquel que tenga absoluta autoridad puede controlar a los ministros. Entonces, las órdenes son obedecidas, y las leyes ejecutadas. El soberano se mantiene en estima y los ministros son sometidos. Por lo tanto, la ley dice: “Estima al soberano y haz humildes a los ministros, no porque haya efecto especial, sino porque hay una autoridad suprema.

La teoría de enfatizar el poder del príncipe sirvió como base para la monarquía absoluta y representa una de las ramas de la escuela legalista.

Otra rama es personificada en la figura de Shên Pu-hai, también llamado Shên Zi, quien fue ministro del estado de Han. Su vida laboral se desarrolló, principalmente, en la segunda mitad del siglo

IV

a.

C

. Avanzó el concepto de shu como elemento indispensable en el gobierno. Shu es el arte del gobierno o del estado a través del cual un gobernante controla a sus subordinados y los emplea para su propia ventaja. Al lidiar con el shu y la administración del estado, Shên Pu-hai parecía seguir el camino de los Taoístas. En el Lu Shih Ch'un Ch'iu, o la Primavera y Otoño de Lu Pu-wei (c. 235 a.

C

.) leemos:

Shên Pu-hai dijo: – [...] no des oído y puedes oír sin escuchar; cierra el ojo y puedes discernir sin ver; renuncia a la inteligencia y puedes ser justo sin conocimiento. El abandono de estos tres es la forma del gobierno; su retención es la forma de la anarquía. El oído, el ojo y la inteligencia no son confiables. Lo que puede ser aprendido de ellos es deficiente e inadecuado. Lo que es deficiente e inadecuado no puede controlar y guiar a las personas [...] Por lo tanto, el hombre más inteligente descartará la inteligencia; el hombre más benevolente olvidará la benevolencia; el hombre virtuoso no pensará en la virtud. Mantén silencio y no pienses en nada; sólo espera y deja pasar el tiempo y el éxito será logrado [...] Así, el gobernante que no necesite sugerir, será seguido. Aquel que no necesite comenzar, será seguido. Por lo tanto, los reyes antiguos hicieron poco y, aun así, causaron que mucho se hiciera. Lo que causa que mucho se haga es el shu del soberano; lo que debe hacerse es el Tao de los ministros. A partir de esta premisa, llego a las conclusiones: "Ignorancia e inacción son mucho mejores que conocimiento y acción. Esta es la forma del soberano".

En un principio, parece que su enseñanza ilustra la doctrina taoísta ortodoxa, la de wu-wei (inacción y no interferencia). Sin embargo, como fue reconocido por Han Fei Zi, fue la forma de mantener a los subordinados sometidos. Shu, cuando se aplica en términos prácticos, consistía de ciertos métodos encubiertos por parte del gobernante que no hacía nada, efectuados sobre un público sumiso.

Otro miembro de la escuela legalista debe ser mencionado. Shang Yang, popularmente conocido como el Señor de Shang, era un hombre de asuntos y, sin embargo, un estudiante profundo e investigador cuidadoso en la historia de las instituciones políticas. Aunque pertenecía a la familia gobernante de Wei, pasó la mayor parte de su vida activa en el servicio público de Ch'in, en la mitad del siglo

IV

a.

C

. Ch'in mantuvo suficiente poder para preparar el camino hacia su triunfo final, en gran parte gracias a su influencia. Se dice que reformó todo, desde la disciplina en el ejército hasta la posesión de tierra, y que reorganizó las leyes y la administración. El trabajo filosófico bajo su nombre puede ser de un periodo más tardío, pero se cree que, al menos una parte, es atribuible a él.

Se reporta que abogó por lo que entonces era llamado "las artes de agricultura y guerra". De acuerdo con Shang Yang, la producción de comida y preparación militar eran las actividades que el estado debería apoyar; los granjeros y soldados, las únicas clases de ciudadanos que el estado debía promover. Ya que la agricultura es laboriosa y la guerra peligrosa, aconsejó a su príncipe a "provocar una condición donde la gente no rechazara labrar la tierra y donde consideraran peligroso no pelear". Detestaba a los académicos confucianos porque sentía que eran sólo buenos para el estudio de poesía e historia.

Si en un país hay las siguientes diez cosas: odas e historia, ritos y música, virtud y su cultivación, piedad filial y fraternidad, y prudencia, entonces el gobernante no tendrá a nadie a quién emplear para defensa y guerra. Si un país es gobernado a través de estas diez cosas, será descuartizado en cuanto un enemigo se acerque.

Y aún si ningún enemigo se acerca, el país será pobre.[38]

Su mayor logro, sin embargo, fue la estricta administración de fa (ley), otro concepto legalista importante. Se reporta que promulgó una serie de nuevas leyes con recompensas y castigos exactos, en las cuales ni perdonaba a los fuertes y grandes en sus castigos ni mostraba favoritismo a familiares y amigos. Claramente, las ideas de Shang Yang fueron, por mucho, las más apropiadas a las condiciones de la caída del feudalismo durante el periodo de Estados en Guerra. Así fue que los legalistas, en vez de los confucianos, lograron la ventaja en las políticas de ese periodo turbulento.

La estatura de Han Fei Zi debe ser medida a la luz de las enseñanzas de Shên Tao, Shên Pu-hai y Shang Yang. Se apropió de las ideas de shih, shu y fa y las desarrolló, siempre guiado por un principio propio brillante y original. “Un estado no puede ser fuerte por siempre, ni puede mantenerse débil. Cuando sus leyes son administradas estrictamente, el estado es fuerte. Cuando sus leyes son administradas vagamente, el estado es débil”.

Han Fei Zi siempre sostuvo que un estado bien gobernado, depende principalmente de un cuerpo fijo de leyes, administradas estricta y firmemente. Este cuerpo o código de leyes debe ser largo y detallado:

Si su libro de texto es demasiado resumido, los estudiantes torcerán el significado; si una ley es demasiado concisa, la gente disputará sus intenciones. Por lo tanto, cuando el sabio escribe un libro, detalla sus argumentos de manera completa y clara. Un gobernante iluminado, cuando hace sus leyes, cuida que cada contingencia sea prevista a detalle.

No sólo esto, sino las penalidades que provee el código deben ser muy pesadas:

Shang Yang instituyó castigos pesados para errores menores. Los crímenes capitales se cometen rara vez, pero los males menores son frecuentes. La mejor

política para el gobierno es guiar a la gente a evitar lo que es fácil y así no cometer lo que es difícil. Cuando no haya delitos menores, no habrá crímenes capitales [...] Por lo tanto, Kung-sun Yang (Shang Yang) dijo: “Si los castigos son pesados, nadie se atreverá a transgredir la ley; ésta es la forma de eliminar los crímenes por penalidad”.

Por supuesto, la ley no puede trabajar meramente de forma mecánica. Requiere que los hombres la operen. Estos hombres deben emplear shu o arte del estado:

Shên Pu-Hai enfatizó shu y Kung-sun Yang enfatizó fa. Por shu nos referimos a que las posiciones son ocupadas por señalamiento, el rango es logrado de acuerdo al mérito. Por lo tanto, hay formas de infligir penalidades y hay poder para controlar a los ministros. Esto es lo que el soberano debería poseer. Por fa nos referimos a que todas las regulaciones y castigos son promulgados. Por esto, aquellos que obedezcan la ley serán recompensados; aquellos que violen la ley serán castigados. Los ministros deben apegarse a esto. Cuando el soberano no tiene shu, hay peligro en el gobierno. Cuando los ministros no se apegan al fa, hay violencia entre la gente. Ninguno puede ser ignorado, ya que ambos son implementos del soberano.

Además de fa y shu, debe haber shih, en el sentido del poder o autoridad del príncipe. De acuerdo con Han Fei Zi, shih es lo que permite a un soberano “hacer que se cumplan sus órdenes estrictas”. Un rey sin shih no es muy diferente de un hombre ordinario; no tiene poder para hacer cumplir sus órdenes y hacer que su influencia se sienta entre la gente. El shih viene al rey automáticamente “por el simple hecho de ser rey”; no necesita cualidades morales o capacidades especiales. En una alegoría interesante, Han Fei Zi comparó el shih de un monarca con los filosos dientes y garras de tigres y leopardos; sin el shih, un rey estaría indefenso y lisiado, como estas bestias lo estarían sin dientes y garras.

En resumen, al integrar los trabajos de varios filósofos, Han Fei Zi buscó construir su teoría legalista que, aunque no se preservó en su totalidad, dejó una impresión permanente en el pensamiento e instituciones políticas chinas.

Aspectos generales del “hanfeísmo”

Han Fei Zi era un hombre del más amplio aprendizaje. Aunque se clasifica con los legalistas, era un taoísta en muchos aspectos, principalmente porque abogaba por la doctrina de wu-wei.

Justo como el sol y la luna brillan, las cuatro estaciones progresan, las nubes se extienden y el viento sopla, así el gobernante no entorpece su mente con conocimiento o a sí mismo con egoísmo. Confía, para un buen gobierno, en el fa y shu, dejando que el bien y el mal sean manejados a través de recompensas y castigos, y refiere la ligereza o la pesadez a la balanza.

En otras palabras, una vez que el gobernante posee los implementos y mecanismos bajo los cuales el gobierno es conducido, todo pasará por sí sólo.

Incluso, Han Fei Zi estudió bajo Hsün Zi, el gran académico confuciano y, como tal, fue sujeto a algunas ideas confucianas. En la sociedad temprana feudal, los nobles habían sido gobernados de acuerdo a li (ritos), pero la gente común era gobernada únicamente por hsing (castigo). Confucio, sin embargo, había insistido en descartar el último y aplicar li a todos. Fiel a esto y la concepción legalista, Han Fei Zi también mantuvo que debía haber aplicación equitativa de la ley a nobles y siervos. “Los ministros nunca están exentos del castigo por sus fallas; los comunes nunca son pasados por alto en sus recompensas por el bien”.

En vez de elevar a la gente común a una posición más alta, Han Fei Zi bajó a los nobles al descartar li y aplicar hsing a todos por igual.

De nuevo, encontramos que las enseñanzas de Han Fei Zi tenían algunas cosas en común con las de Mo Zi. Han Fei Zi dijo:

Un estado bajo un soberano iluminado no provee documentos triviales, sino promulga un código de leyes para la guía de las personas; no sigue las formas de reyes antiguos, pero hace de los oficiales los maestros de la gente; no tolera pleitos privados, pero logra que la gente muera luchando guerras. En un estado así, todos cumplen la ley, trabajan fuerte por el estado, y se deleitan en luchar.

Esto es similar a la teoría de Mo Zi sobre la necesidad de uniformidad. A pesar del extenso uso de materiales de otros, es importante reconocer a Han Fei Zi no como un ecléctico, sino como un individualista que fue altamente original en su pensamiento.

Para empezar, rechazó el concepto estático de la historia. Su posición partía de su observación de los cambios y el progreso del mundo. Notablemente, el antiguo orden había pasado y la nueva China estaba surgiendo. De una manera similar, su pensamiento se convirtió en un esfuerzo para ignorar la autoridad tradicional y ajustar las instituciones sociales y políticas a las circunstancias cambiantes. En su capítulo más famoso, titulado "Las cinco alimañas", hizo énfasis en la naturaleza cambiante y evolutiva de la historia. Recordaba que una vez que los hombres habían construido casas en los árboles para protegerse de las bestias y la vida salvaje y que habían estado alegres con el éxito de este plan. De manera similar, alguna vez los hombres se habían maravillado con el hecho de que el fuego podía ser producido al frotar dos piezas de madera juntas. Han Fei Zi argumentaba, sin embargo, que la gente que viviera en árboles o hiciera fuego al frotar dos pedazos de madera en esa época, sería insultada, ya que se habían descubierto cosas nuevas y mejores. Concluyó:

Si hoy hubiera alguien que elogiara las maneras de Yao, Shun, Yü, T'ang y Wu (los cinco soberanos sabios de la antigüedad) ante la generación presente, sería ridiculizado por los sabios modernos. Por lo tanto, el sabio no intenta practicar la antigüedad ni establecer principios. Más bien, estudia los asuntos de su propia época y desarrolla medios para enfrentarlos de manera adecuada.

Hemos visto cómo Confucio apeló a Yao y Shun para autoridad, como los taoístas se atribuían descendencia de Huang Ti (el Emperador Amarillo) y cómo

los mohistas veneraban al gran Yü como su maestro. Al enfatizar el pasado, estos filósofos crearon un concepto estático de la historia. La veneración de la antigüedad, aunque contribuyó a la continuidad y estabilidad, interfería con las nuevas ideas y fuerzas del progreso. Dio como resultado un conservacionismo sobrebalanceado, mismo que Han Fei Zi reconoció y condenó rápidamente, ya que consideraba a la historia como un proceso de cambio: “Las leyes deberían moverse con el progreso del tiempo y el gobierno debería adaptarse a las exigencias del presente”.

Para ilustrar la locura de la atracción hacia el pasado, Han Fei Zi contó una historia:

Una vez hubo un hombre de Sung que labraba su campo. A la mitad del campo había un tocón. Un día, un conejo en plena carrera chocó de frente contra el tocón, se rompió el cuello y murió. Al ver esto, el hombre dejó el arado y se paró a esperar junto al árbol con la esperanza de atrapar más conejos. Naturalmente, nunca atrapó a otro y todo el pueblo de Sung se burló de él. Si deseas gobernar a la gente de hoy con los métodos de gobierno de los reyes antiguos, haces exactamente lo mismo [...] Por lo tanto, los asuntos se llevan de acuerdo con su época y las preparaciones se hacen de acuerdo con los asuntos.

La teoría cínica de la naturaleza humana de Han Fei Zi, como se menciona anteriormente, dio una buena base psicológica para las ideas legalistas. De hecho, la teoría fue una consecuencia casi inevitable del caos de la época. La respuesta de Han Fei Zi fue similar. Había estudiado la historia de las instituciones políticas y estaba familiarizado con las políticas internas de los estados turbulentos. Concluyó que el hombre es, esencialmente, egoísta y materialista. Incluso declaró que la relación entre padres e hijos está permeada por un deseo de ventaja.

Existe algo más que amor en la relación de los padres con sus hijos. Si nace un hijo, se felicitan. Si nace una hija, la [pueden] matar. Ambos provienen del útero de la madre; sin embargo, cuando es un niño, hay felicitaciones; cuando es una niña, ¡muerte! Los padres están pensando en la conveniencia más adelante y

calculan una ganancia a largo plazo. Así es como, aún los padres en su relación con los hijos, tienen mentes calculadoras y tratan a los hijos de acuerdo a eso.

Han Fe Zi le advirtió a su príncipe que no confiara en los que le rodeaban:

El soberano está expuesto a peligro al poner su confianza en sus ministros; aquél que confía en los hombres, será dominado por ellos. Los ministros, en sus relaciones con el soberano, no tienen atadura de afinidad; lo sirven solamente por la obligación y la fuerza de las circunstancias. Por lo tanto, los ministros siempre observan la condición mental de su amo; mientras que el soberano se mantiene ocioso y arrogante sobre ellos [...] También, si el soberano tiene mucha confianza en su hijo, ministros malvados lo utilizarán para lograr sus propósitos egoístas [...] Si el soberano tiene mucha confianza en su esposa, los ministros malvados la utilizarán para lograr sus propios fines [...] Si no puede confiar en el amor de su esposa y el afecto de su hijo, ¿quién puede ser más confiable?

Apoyó su argumento con una variedad de ejemplos:

El sirviente trabaja para el amo no porque sea fiel, sino porque le paga su trabajo. De manera similar, el amo trata al sirviente bien, no porque sea amable, sino porque contrata los servicios del sirviente. Por lo tanto, sus corazones están centrados en la utilidad y ambos mantienen la idea de servirse a sí mismos.

Concluyó:

Uno da y recibe por sus propósitos egoístas. Si hay un interés común, los hombres, aun siendo extraños, vivirán en armonía. Por el contrario, si hay conflicto en los intereses de cada uno, aún si son padre e hijo, lucharán uno

contra el otro.

Así, la conformidad con la disposición natural del hombre lleva a todo tipo de violencia y desorden. El hombre puede vivir en paz y armonía sólo bajo la restricción de leyes severas y castigos pesados. Al aconsejar al soberano sobre la mejor manera de mantener su autoridad, Han Fei Zi le advirtió no discutir sobre la bondad humana y la honradez, sino “guiar a la gente a través de leyes y hacerlas cumplir a través de castigos”, los dos mangos del gobierno sobre los cuales el soberano debe tener control firme.

Aunque las enseñanzas de Mencio y los legalistas difieren ampliamente, ambos enfatizaban el estándar de vida material de la gente. Fiel al concepto legalista, Han Fei Zi mantenía que una población económicamente sólida era la base de un buen estado.

En el pasado, cuando los hombres no araban, tenían suficientes granos naturales qué comer. Cuando las mujeres no tejían, tenían suficientes pieles y plumas para vestir. Aunque no se daban a la labor, vivían ricos de comida. Todo eso era porque los hombres eran pocos y las cosas, muchas. Por lo tanto, no había disputa entre las personas. Así fue como, aún sin grandes recompensas o fuertes castigos, la gente podía mantenerse en paz. Ahora, suponga que hay un hombre que tiene cinco hijos; cada uno de ellos, a su vez, tienen cinco hijos. Entonces, aún durante la vida del abuelo, ya hay veinticinco descendientes. De pronto, por lo tanto, los hombres son muchos y las cosas pocas. La gente, aunque trabaja duro, vive con poca comida. Esto lleva a pleitos entre las personas [...] Así, los modernos luchan entre ellos no porque sean malvados, sino porque no hay suficientes cosas.

Mientras que esto puede servir como mayor justificación para un gobierno fuerte, es una indicación interesante del énfasis que Han Fei Zi otorgó a la prosperidad material. Por supuesto, esta idea no era nueva. Confucio enseñó que el estado debía “enriquecer a las personas”. Mencio estaba preocupado con mejorar la suerte de las personas a través de reformas como la posesión de la tierra y la reducción de impuestos. Hsün Zi habló del balance entre los deseos

materiales del hombre y el abastecimiento de estas necesidades. Mo Zi abogaba por una economía de gastos. Pero los legalistas, tipificados por Han Fei Zi, enfatizaron una autosuficiencia de la agricultura y la economía para soldar al estado como una unidad efectiva. “Aquel que cultiva la tierra, disfruta la riqueza; aquel que lucha contra los enemigos, gana poder”.

Mantenía que un príncipe debería, por un lado, “forzar la labor agrícola y arar nueva tierra para incrementar la riqueza de la gente” y, por otro lado, “enseñar habilidades militares a todos dentro de su dominio, repasando los ejercicios, para que la gente pueda dar asistencia en tiempos de ataque imprevisto”.

Punto de vista acerca de la sociedad humana ideal

La sobrepoblación y egoísmo de las personas, como ya se mencionó, son dos de las grandes causas de confusión y miseria en la sociedad. Además, Han Fei Zi acusó a los “teóricos académicos”, a quienes el soberano apoyaba con impuestos recolectados de la gente trabajadora y se absorbían por completo en sus estudios y sabían poco de otras cosas, de ser demasiado orgullosos como para degradarse al desempeñar labores manuales. Aplicó esto a la gente también:

Hoy en día, todos hablan acerca del gobierno y no hay familia que no posea una copia de las leyes de Kuan Zi y Shang Zi. Sin embargo, a pesar de esto, la tierra se vuelve cada vez más pobre. Esto es porque los que hablan sobre agricultura son muchos; aquellos que trabajan el arado son pocos. Todos hablan acerca del arte de la guerra [...] pero nuestros ejércitos cada vez se vuelven más débiles. Esto es porque aquellos que hablan de pelear son muchos; los que se ponen la armadura son pocos.

Además, la anarquía intelectual existente, según Han Fei Zi, “no sólo provoca confusión acerca de las condiciones actuales de la sociedad, sino que despierta la desconfianza en el estado”.

El soberano escucha las enseñanzas falsas y las discusiones disidentes. Por lo tanto, no hay estándar para el discurso, ni hay alguna regla para la acción. El hielo y el carbón no pueden ser puestos en el mismo lugar, así como el invierno y el verano no pueden venir al mismo tiempo. Bajo el mismo razonamiento, las escuelas de pensamiento opuestas no pueden prevalecer y florecer sin disensión. Pero el soberano escucha estas enseñanzas disidentes y practica doctrinas opuestas. ¿Cómo no va a haber violencia?

La forma de Han Fei Zi para alcanzar una sociedad ideal consistía en: primero, forzar la "labor agrícola y arar nueva tierra para incrementar la riqueza de la gente"; segundo, en "desarrollar castigos y emplear penalizaciones para controlar a los depravados"; tercero, "obligar impuestos, a fin de llenar los abastecimientos de granos y tesoros para eliminar la hambruna y apoyar al ejército"; cuarto, "enseñar habilidades militares a todos dentro de su dominio, repasando los ejercicios, para defender al país en contra de los agresores".

Con esta imagen general en mente, Han Fei Zi dividió el orden social en dos grupos: la gente útil y los ociosos. Entre los primeros estaban los granjeros y los guerreros, las únicas clases que la sociedad debería honrar y promover. Entre los segundos estaban los nobles corruptos y académicos irrealistas, a quienes consideraba parásitos. Detestaba particularmente a los confucianos porque dirigían a aquellos que podrían ser granjeros o guerreros hacia los rangos de académicos, buenos para nada más que "adornarse con literatura educada y aprender discurso". Por lo tanto, los gobernantes, insistía, debían suprimir las doctrinas académicas por el bien de la gente, que debía estar concentrada en la búsqueda productiva de la agricultura y la profesión "honorable" de soldado.

Los gobernantes, al tomar las teorías de los estudiosos, deberían promulgarlas y ocupar a los que aprendieron en el gobierno. Si consideran que las teorías son falsas, deberían eliminarlas y terminar con sus principios. Hoy en día, sin embargo, los gobernantes no dan reconocimiento oficial a lo que consideran cierto. Ni eliminan lo que consideran falso. Esta aceptación sin aplicación y duda sin reacción constituye el camino a la perdición.

En resumen, las políticas sociales de Han Fei Zi estaban dirigidas a la exaltación de la clase del granjero-guerrero y la condena de la clase del oficial-académico. Se debe observar que, mientras estas políticas tenían poco o nada que ver con la antigua idea del estado feudal, estaban bien armadas para los tiempos modernos. La población de Ch'in, organizada de acuerdo con estas políticas, logró la supremacía en agricultura y guerra. Como resultado, Ch'in tuvo éxito en remover un oponente tras otro hasta lograr la unificación de China por primera vez en su historia.

Un estimado

Han Fei Zi instituyó un programa elaborado que contemplaba una reorganización completa política y social del estado. El programa fue acompañado por importantes innovaciones en "las artes de la agricultura y la guerra". Su propósito era, principalmente, incrementar la riqueza del pueblo y el poder militar del estado en su lucha por la hegemonía. Las características principales del programa político de Han Fei Zi pueden ser resumidas de la siguiente manera:

1. Una monarquía absoluta bajo el soberano a través de una burocracia.

2. Autosuficiencia económica de cada principado.

3. Administración de leyes severas con recompensas y castigos exactos.

Su estado ideal, por lo tanto, era uno centralizado, con un soberano, un régimen,

una ley suprema; una autocracia que pondría fin a toda la violencia y confusión causadas por la terminación del feudalismo. Estos principios fueron adoptados primero por el estado de Ch'in, donde la vieja idea del estado feudal había sido menos desarrollada. Tuvieron éxito hasta el punto de que, mientras la dinastía Ch'in duró poco, sus instituciones políticas basadas en la teoría legalista duraron a lo largo de un periodo de dos mil años.

Los escritos de Han Fei Zi, debido a que indicaron las nuevas preguntas y la nueva actitud mental, fueron el heraldo del pensamiento político moderno. Los hombres eran vistos como esencialmente egoístas y el estado fue exaltado a expensas del individuo. También desarrolló la idea de ley positiva distinta de las sanciones religiosas y morales. En la administración imparcial de las leyes, en la institución de la burocracia centralizada y el énfasis en la base económica de la sociedad, no sólo hizo una gran contribución a la filosofía política, sino grabó en el pensamiento de los chinos un punto de vista más científico del gobierno. Sin embargo, aunque el nuevo régimen orientado al legalismo obtuvo consolidación y estabilidad bajo un gobierno en la forma del despotismo paternal, no dio ninguna fundación para la institución de la democracia por la cual la China moderna ha estado luchando.

La teoría legalista sirvió para mantener el absolutismo del soberano en una época en la que la obediencia y la disciplina eran necesarias, en vez de la libertad. Enseñó a la gente a no discutir o pensar, sino a obedecer, cuando aún no estaban listos para gobernarse a sí mismos. Claramente, estas teorías eran mucho más adecuadas para las condiciones de la terminación del feudalismo, aun cuando no fueran de acuerdo con los principios democráticos.

Pero la opinión de Han Fei Zi sobre este punto fue simple y clara: “El sabio no espera seguir formas antiguas, ni establecer principios invariables. En vez de eso, estudia los asuntos de su propia época y desarrolla medios para enfrentarlos apropiadamente”.

Aunque las políticas de Han Fei Zi fueron adoptadas exitosamente, esta condición importante fue olvidada.

Notas

1] En el original se hace referencia al idioma inglés, ya que es el idioma en el que está escrita la obra. Sin embargo, ya que lo dicho respecto a la dificultad de la traducción aplica exactamente de la misma manera al idioma español, hemos sustituido esa palabra. En la presente traducción hemos optado por verter las referencias al idioma inglés como referencias al idioma español, siempre que éstas apliquen. Nota de la traductora.

2] Nuevamente, el original se refiere al idioma inglés.

3] La traducción de las citas de Hu Shih provienen del texto en inglés.

4] Yi Ching, Apéndice III, I-72.

5] "The Contemporary Emphasis of Eastern Intuitive Philosophy and Western Scientific Philosophy", Philosophy, East And West, C. A. Moore, ed. Princeton University Press, 1944, pp. 168-234.

6] Analectas, II-17.

7] Todos los extractos en este capítulo son de las Analectas, a menos que se indique.

8] Liu Wu-chi, Confucius, His Life and Times, p. 49.

9]9] Shih Chi, vol. 63, Biog., sec. III.

10] Ibid.

11] Ibid.

12] En la literatura de la china antigua es usual emplear el nombre del autor para referirse al libro, ya que se trata de un autor con una obra única (un solo texto). De modo que es usual decir: el Zhuangzi o los capítulos interiores, o el Laozi, o el Daodejing.

13] Shih Chi, vol. 47, sec. 17

14] Todos los extractos en este capítulo son del Mêng Tzu de Mencio, a menos que sea señalado.

15] Shih Chi, LXVL, Biog., sec. 14.

16] Analectas, XII, 11.

17] Todos los extractos en este capítulo son del Tao Tê Ching, a menos que se indique.

18] Todos los extractos en este capítulo son del Zhuang Zi, a menos que se indique.

19] Todos los extractos en este capítulo son de Lieh Zi, a menos que se indique.

20] Diógenes Laertius, Las vidas y opiniones de filósofos eminentes, traducido por Younge, p. 469.

21] Huai Nan Tzu, cap. 20.

22] Tso Chuan, o TSO’S Commentary On The Spring And Autumn.

23] Zhuang Zi, cap. 33.

24] Huai Nan Zi, cap. 20.

25] Zhuang Zi, cap. 33.

26] Mêng Zi, III, 1, 4.

27] Todos los extractos en este capítulo son de Mo Zi, a menos que se indique.

28] Tao Tê Ching, XVI, 32.

29] Analectas, XIV, 38.

30] Ibid., II, 4.

31] Ibid., XX, 2.

32] Leviathan, Everyman, p. 172.

33] Hsün Zi, cap. 17.

34] Todos los extractos en este capítulo son de Hsün Zi, a menos que se indique.

35] Analectas, II, 3.

36] Todos los extractos en este capítulo son de Han Fei Zi, a menos que se indique.

37] Ssu-ma Ch’ien, Registros Históricos.

38] Shang Chun, cap. 1.

Conclusión

Filosofía china a través de las épocas

Después de la dinastía Chou, la filosofía china pasa naturalmente por cuatro periodos. El primero es el periodo Ch'in-Han (alrededor del siglo

III

a.

C

.), cuando la filosofía china, particularmente el confucionismo, sufrió un declive en vitalidad y atracción. De alguna forma, este periodo, con su énfasis en la unidad, tanto en la esfera intelectual como la política, fue una reacción inevitable a la amplia libertad de los años Chou tardíos, caracterizados por las "cien escuelas". Fue en el espíritu de esta reacción que el emperador de Ch'in, Shih Huang Ti, buscó controlar el pensamiento a través del decreto mencionado arriba de quemar todos los escritos de las "cien escuelas", con la excepción de los trabajos en medicina, adivinación y agricultura.

Aunque estaba de acuerdo con la meta básica de homogeneidad de la dinastía Ch'in, la dinastía Han (206 a.

C

.-220 d.

C

.)no aprobaba las medidas drásticas ejercidas por Shih Huang Ti. En el año 130 a.

C

., Tung Chung-shu (179-104 a.

C

.), el más grande de los académicos Han, propuso al emperador que buscara la unidad a través de nuevos medios: por la elevación del confucionismo a expensas de otras escuelas de pensamiento.

Pero el confucionismo expandido por Tung Chung-shu y adoptado temprano en el periodo Han era algo bastante diferente al establecido originalmente por el Sabio y sus seguidores inmediatos. El confucionismo han estaba marcado por ideas de escuelas rivales, especialmente el taoísmo. El mohismo no había sobrevivido a la supresión Ch'in y el legalismo había caído en desgracia, aunque elementos de su teoría política se mantenían en el pensamiento de la clase gobernante. El taoísmo, sin embargo, se había vuelto influyente en círculos del gobierno, al punto de que la doctrina de wu wei, que es en esencia la teoría de laissez-faire, fue adoptada como política de estado y el ocultismo taoísta se volvió un credo personal común. Este hecho determinó el carácter general del confucionismo Han.

De manera general, los académicos Han se dividieron en dos grupos. El primero fue conocido como la Escuela del Nuevo Escrito porque su versión de los clásicos estaba escrita en la forma de la escritura de ese momento. El otro se conocía como Escuela del Antiguo Escrito porque sostenía que poseía los textos antiguos que existieron antes del tiempo del fuego de Ch'in. La controversia entre estas escuelas resultó ser una de las más grandes en la historia de la academia china. Su desacuerdo textual fue acentuado por una diferencia en sus perspectivas acerca del verdadero valor de Confucio y el confucionismo. La Escuela del Nuevo Escrito consideraba a Confucio como un "rey sin trono" y un salvador del mundo, como se describía en la literatura apócrifa. Por otro lado, la Escuela del Antiguo Escrito mantenía que Confucio era simplemente un sabio que había dado nuevas interpretaciones al legado cultural del pasado antes de transmitirlo a la posteridad. Aunque los puntos de vista de la Escuela del Nuevo Escrito parecen vanas y absurdas en la actualidad, fueron populares en el periodo Han, principalmente porque las circunstancias de los tiempos eran favorables para la falsificación. Recompensas monetarias, favores imperiales y estima popular eran la manera de promover que los académicos ejercieran sus

facultades inventivas para producir sustitutos factibles de los libros perdidos en la forma de textos del Nuevo Escrito. El entusiasmo por revivir la escuela confuciana puede considerarse otro motivo que llevó a los académicos a no tener dudas en expresar sus propias ideas en el nombre de Confucio. Esta situación absurda de la Escuela del Nuevo Escrito fue responsable, más que cualquier otra cosa, de su eventual caída, en la segunda mitad de la dinastía Han. Mientras tanto, las influencias del taoísmo se habían esparcido junto con las del budismo, que había sido introducido desde India en el siglo primero d.

C

. o incluso antes; la filosofía china floreció nuevamente durante el periodo posterior.

En el periodo del tercer al décimo siglo, la civilización china comenzó a ser influenciada con las culturas de otros países. El pensamiento filosófico puede ser representado por las metafísicas taoístas del periodo Wei-Chin (220-420 d.

C

.) (conocido como el hsüan hsüeh en chino, o “aprendizaje misterioso”) y el budismo de las dinastías Sui (581-618 d.

C

.) y T’ang (618-907 d.

C

.), que tenía poca conexión con la política pero tenía gran influencia en la cultura china. Durante el periodo, el taoísmo chino y el budismo de la India eclipsaron al confucionismo. Las escrituras budistas, traducidas al chino, crecieron en proporciones enormes, los templos y monjes se multiplicaron con tanta rapidez que tuvieron que ser revisados por decreto imperial en 845, cuando cuarenta mil templos budistas fueron demolidos, doscientos sesenta mil monjes y monjas fueron secularizados y una gran superficie en acres perteneciente a los templos fue confiscada.

Aquí debe notarse que hay una distinción entre los términos “budismo chino” y “budismo en China”. El “budismo en China”, como lo representa la Escuela de

Idealismo Subjetivo (conocida como hsiang tsung o wei-shih tsung, o la Escuela Vijnanavada), es la forma de budismo que se mantuvo cercana a la tradición hindú y casi no tuvo que ver en el desarrollo de la filosofía china. El “budismo chino”, por otra parte, como lo representa la Escuela del Camino Medio (conocida como san-lun tsung, o la Escuela Madhyamika) es la forma de budismo que ha sido cercana al pensamiento chino y se ha desarrollado en conjunto con la filosofía china. La similitud considerable entre la Escuela del Camino Medio de budismo y el taoísmo chino llevó a su interacción y resultó en el Ch’an (conocido como zen en japonés) o la Escuela Dhya-na. Esta similitud es fácilmente vista.

El término chino ch’an o ch’an-na está derivado del sánscrito dhya-na, que normalmente es traducido como “meditación”. Originalmente, Ch’an significaba “apuntando directamente a la mente humana y convertirse en Buda al ver la naturaleza del Buda propia” o “al identificar al individuo con la Mente Universal”. Esto era logrado a través de la meditación. El ch’anismo es la filosofía del silencio a través de su énfasis en una “transmisión especial afuera de la Enseñanza Sagrada”. Su doctrina de meditación no está basada en escrituras budistas clásicas, sino en la iluminación a través de “la realización de identificación individual con la Mente Universal”. Hay varias interpretaciones de la Mente Universal entre los maestros ch’an pero, en general, se concibe como “el Vacío”, es decir, algo que no puede ser designado por palabras o percibido por los sentidos. Por lo tanto, para penetrar la Mente Universal, los maestros ch’an buscaban wu nien o “ausencia de pensamiento”, abogaban wang ch’ing o “ignorar nuestros sentimientos” o recomendaban jen hsin o “dejar que la mente siga su propio curso”.

Existe tanto en común entre dichas ideas y el taoísmo que los escritores budistas tempranos usaban terminología taoísta para expresar ideas budistas: yü o “ser”, wu o “no ser”, yü wei o “acción” y wu wei o “no acción”. “Iluminación repentina”, que lleva a alcanzar el estado Buda, era usualmente referida por los maestros Ch’an como la “visión de Tao”.

Es interesante notar que una de las contribuciones principales del budismo al pensamiento chino fue la doctrina de la Mente Universal, como se explicaba en la Escuela de Mahayana (conocida como hsing tsung o Escuela de la Mente Universal). Esta doctrina asumió un papel importante en el neoconfucionismo del periodo Sung-Ming.

El periodo de las dinastías Sung (960-1280 d.

C

.) y Ming (1368-1644 d.

C

.) fue notable por el surgimiento de Li Hsüeh Chia o la escuela del estudio de li, usualmente conocida en Occidente como neoconfucionismo. Sin embargo, el término “neoconfucionismo” está mal empleado, ya que no busca un resurgimiento del confucionismo. Los neoconfucionistas eran académicos confucianos, sin duda, pero su actividad intelectual estaba estimulada y determinada por las especulaciones de maestros ch’an. Por eso, el neoconfucionismo era un tipo de resumen o revisión de las éticas, morales y creencias del pasado, pero sus principios del confucionismo estaban fuertemente empapados con budismo (así como el budismo había interactuado con el taoísmo y emergido como ch’anismo, el confucionismo había interactuado con el budismo y emergido como li-ismo, o lo que se conoce como neoconfucionismo).

La relación cercana entre budismo y neoconfucionismo puede ser vista en los siguientes ejemplos. El estado ideal de nirvana, de acuerdo a los budistas puros, es un estado mental de inmovilidad. Para los confucionistas, el estado más esencial es el de actividad permanente. Por esto, el Yi Ching o Libro de Cambios declara: “El movimiento de los cuerpos celestiales es constante, y el hombre superior busca mejorarse sin descanso”.

Para resolver esta diferencia, el neoconfucionismo formó el concepto de “inmovilidad que está en constante actividad y actividad que está en constante inmovilidad”. Hay varias ilustraciones que les gustaba citar a los neoconfucionistas. La mente es como un espejo; todas las imágenes diversas que caen en su superficie son incesantemente activas mientras el espejo se mantiene quieto y no es molestado. La mente es como el sol; las nubes pasan y desaparecen debajo de él, pero el sol se mantiene constante y no es afectado. La mente es como la vasta superficie del mar; las olas se levantan y caen sobre él, pero el nivel general se mantiene en calma y no es perturbado. La mente no se encuentra fuera de la actividad; de hecho, es la mente la que está activa; pero mientras está activa, se mantiene quieta. La unión de inmovilidad y actividad es el más alto y mejor estado mental.

Más aún, los budistas sostenían que el mundo visible es una ilusión, una ficción de la imaginación; lo veían como irreal, solo, el Gran Vacío. Pero los confucionistas decían que hay un mundo objetivo, coexistiendo con la idea subjetiva del hombre. Los neoconfucionistas resolvieron esta dificultad al aceptar que el mundo externo es un “vacío”, mientras insistían que tenía una sustancia ilusoria. Como Chang Tsai (1020-77 d.

C

.), el gran filósofo del periodo Sung, dijo: “La inmensidad del espacio, aunque se le llame el Gran Vacío, no está vacío para nada. Está lleno con Ch’i (esencia primordial). De hecho, no hay tal cosa como un vacío.

Ch’i es un concepto que se volvió muy importante en las teorías cosmológicas y metafísicas de los neoconfucionistas posteriores.

Nuevamente, el budismo es considerado, generalmente, como una filosofía de otro mundo porque sostiene que la vida misma es la raíz de su propia miseria, que el mundo actual es “un mar de amargura”. Pero el confucionismo era muy de este mundo en su perspectiva y esencialmente humanista, ocupándose con relaciones humanas y rechazando cuestiones sobrenaturales. El neoconfucionismo resolvió este conflicto al calificar a ambas escuelas como arbitrarias y unilaterales. Decían que el budismo era demasiado idealista y divino, mientras que el confucionismo era demasiado realista y humanista, e intentaron hacer una síntesis entre estos dos extremos.

Sin embargo, una divergencia de pensamiento surgió y, finalmente, llevó a la formación de dos escuelas distintas: la racionalista o Escuela Sung y la idealista o Escuela Ming. De manera general, la Sung se acercaba más al raciocinio del pensamiento confuciano; la Ming, al budismo hindú. La Escuela Ming acusó a los neoconfucionistas Sung de ser demasiado formales; la Escuela Sung acusó a los neoconfucionistas Ming de ser demasiado subjetivos. Aunque ambos coincidían en que la “doctrina principal” o “verdad fundamental” en el universo es li (así estaban cerca de la posición taoísta, excepto en su uso de li por Tao para expresar la idea básica), diferían al definir esta verdad. La Escuela Sung, al tratar de combinar el confucionismo con el pensamiento budista, empezó a observar hacia el mundo externo y concibió a li como Cielo o naturaleza. Pero la Escuela Ming, intentando modificar el budismo con enseñanzas confucianas, comenzó a observar hacia adentro de ellos mismos y concibió a li como la mente.

De cualquier manera, el neoconfucionismo es una de las filosofías más importantes que China ha desarrollado. Las influencias intelectuales que habían actuado sobre China en el pasado; la cultura y el pensamiento que habían traído de tierras extranjeras, todo impregnó este cuerpo de pensamiento y se cristalizó dentro de él.

Por último, el periodo de la dinastía Manchu (1644-1911 d.

C

.) y el de la República (1911-actual) constituyen una época de disturbios sociales, inestabilidad política y anarquía intelectual. El último periodo ha sido tan caótico que resultó en el surgimiento de dos regímenes separados en 1949: el nacionalista en Taiwán y el comunista en el territorio continental.

La tendencia de esta época ha sido escéptica y destructiva con todas las instituciones establecidas, aun siendo criticadas cosas como el matrimonio y la familia. El académico principal, Liang Ch'i-ch'ao (1873-1929) comparó este periodo con el Renacimiento en Europa. El carácter general del pensamiento durante el periodo ha estado íntimamente conectado con los eventos políticos y sociales de la época. El cristianismo ha conseguido introducirse en China y, con esto, la ciencia y la filosofía occidental (el pragmatismo de John Dewey y las doctrinas dinámicas de Karl Marx). Ambas han ejercido una gran influencia en los intelectuales chinos. Mientras tanto, las traducciones de los trabajos de escritores occidentales prominentes, como Tolstoi, Ibsen, De Maupassant, Shelley, Emerson, Marx y Engels, han ayudado a crear una nueva atmósfera mental.

La filosofía va de la mano con el desarrollo político, social, religioso y artístico; todos son diferentes medios a través de los cuáles se expresa la cultura de un país. Es natural, por lo tanto, que durante este último periodo de cambio total haya surgido una escuela independiente de crítica y lanzado un ataque contra el neoconfucionismo de los periodos Sung y Ming. Estos críticos son considerados como los más escépticos y críticos, valga la redundancia, que ha producido China. Aunque su perspectiva crítica extrema puede ser clasificada como una escuela de pragmatismo, sigue sin ser una escuela de filosofía. El énfasis ha sido más sobre el estudio lingüístico y la crítica textual, muy poco sobre cuestiones filosóficas genuinas. Con el paso del tiempo, la crítica penetrante de este movimiento pragmático puede resultar en una nueva escuela legítima de

pensamiento filosófico chino.

El Movimiento de "Nueva Cultura" fue una manifestación posterior de este espíritu crítico. Los líderes de este movimiento identificaron al confucionismo con el conservacionismo del pasado, utilizando el positivismo y pragmatismo occidental como su gran inspiración y la ciencia, progreso social y democracia como sus objetivos principales. Su grito de reunión se convirtió en "Abajo con Confucio y su compañía". Los ideales de tantos milenios no pudieron ser arrojados tan fácilmente y surgió una controversia que continúa, trágicamente, hasta estos días.

Alguna vez, todo cambió excepto China. Ahora, no hay nada en China que no cambie. La nación más conservadora en la historia se ha vuelto la más radical, concentrada en destruir cada tradición honrada a través del tiempo, ya sea en forma de una institución, un clásico o una norma social o moral. Aun así, los patrones de pensamiento tradicional, como fueron moldeados por las enseñanzas de los antiguos filósofos, no pueden ser erradicados rápidamente ni lavar el cerebro con ideología marxista. Los antiguos estándares filosóficos y morales persisten en las mentes del pueblo. Los chinos prefieren compromiso, armonía y síntesis, todos bastante incompatibles con la ideología marxista. Los comunistas, al reconocer esto, han intentado modificar la teoría marxista-leninista para hacerla más aceptable a los temas del humanismo chino tradicional.

Esto no significa que la historia de la filosofía china sea estática ya que, como hemos visto, es todo lo contrario. La filosofía china ha evolucionado y cambiado tanto como la de cualquier nación, pero los chinos rara vez han tomado prestado de culturas foráneas sin adaptar estos elementos a sus patrones filosóficos particulares. De hecho, las características más significativas del desarrollo del pensamiento chino han sido su naturaleza orgánica y armonía. Las influencias que no caben naturalmente en este proceso evolutivo no han sobrevivido.

Glosario

Ai. 1. Amor con grados (concepto confuciano). 2. Amor para todos, por igual y sin discriminación (Chien ai, concepto Mohista).

Ch’an (japonés, Zen) o Ch’an-na (sánscrito, Dhyana). Meditaciones; originalmente, la palabra para intuición de verdad instantánea.

Ch’ang. Normalidad; la antítesis de lo que es artificial, arbitrario y anormal; ley taoísta invariable de la naturaleza.

Ch’anismo. Filosofía del silencio o meditación, basada en el principio de obtener un estado como Buda a través de iluminación repentina.

Ch’eng. Honestidad; sinceridad; veracidad; ser uno mismo.

Chêng ming. La rectificación de nombres, una doctrina confuciana que sostiene que los nombres deben corresponder a actualidades.

Ch’i. Respiración de vida; fuerza vital; usada en conexión con el li neoconfucionista (principio eterno). El Ch’i significa materia-energía; ejemplo: cualquier cosa que se encuentre dentro del reino de materia.

Ch’i wan wu. Todas las cosas igualadas, un ideal taoísta.

Chih. Sabiduría, una de las Cinco Virtudes Constantes (Wu ch’ang); Liang chih. Conocimiento intuitivo.

Chün tzu. Hijo del Señor; príncipe; originalmente, señor noble; posteriormente, perfecto caballero u hombre superior.

Chung shû: Chung. Fe o lealtad a uno mismo; shu. consideración o simpatía por los sentimientos de otros; ej.: altruismo.

Chung yung. Doctrina del medio dorado como fue ilustrada en el Libro de Chung Yung, comúnmente atribuida a K’ung Chi o K’ung Tzu-ssu, nieto de

Confucio.

Fa. Ley o regulación; uno de los conceptos legalistas.

Fa Chia. Escuela de los legalistas; legalismo.

Fo Chiao. Religión budista; budismo como religión.

Fo hsüeh. Aprendizaje budista; budismo como filosofía.

Hsiao jen. "Hombre pequeño" u hombre común, opuesto a Chün zi; originalmente, campesino; posteriormente, persona malvada, despreciable.

Hsiao ti Hsiao. Piedad filial; amor a los padres; ti. amor fraternal; respeto entre hermanos.

Hsin. Buena fe, una de las Cinco Virtudes Constantes (Wu Ch'ang)

Hsüan hsüeh. Sistema de doctrinas profundas y misteriosas abogadas por NeoTaoístas de los siglos

III

y

IV

d.

C

.

Jen. Humanidad; bondad humana; hombría verdadera; un compuesto de "dos" y "hombre", enfatizando la relación entre hombre y sus compañeros; amor; benevolencia; amabilidad; caridad. Jen es la esencia de las enseñanzas éticas de Confucio.

Ju. Literati; académicos versados en las seis artes (Liu Yi): ir en carruaje y arquería, historia y números, música y rituales.

Ju Chia. Escuela de Literati, principalmente basada en las enseñanzas de Confucio y los clásicos confucianos.

Ju Chiao. Enseñanzas o religión de Literati.

Ko wu. Estudio o investigación de cosas; rectificación de asuntos.

Li. 1. Ceremonias o rituales; propiedad o código de conducta apropiada; reglas de conducta social. Ritual o música (yüeh) son dos instituciones importantes en el confucionismo; 2. Razón; principio eterno; verdad; un concepto básico de filosofía china moderna. Li y ch'i son los principios duales del neoconfucionismo; 3. Ganancia; beneficio; opuesto de la honradez (yi).

Li Hsüeh Chia. Escuela de estudio de Li o Li-ismo que, en el oeste, se conoce como neoconfucionismo.

Ming. 1. Destino; decreto del Cielo; 2. Nombre. (Ver Chêng ming).

Ming Chia. Escuela de Nombres; sofistas; expertos en lógica o dialecto que lidiaban con problemas de relación entre ming (nombre) y shih (actualidad).

Ming fêng. Estatus nominal; estatus social; ming aquí significa "nombre", mientras que fêng significa "deber"; por lo tanto, un nombre es un título que da a un hombre su lugar definitivo en la sociedad y define sus relaciones con otros.

Mo Chia. Escuela mohista, bajo el liderazgo de Mo Zi; mohismo.

Pa Kua. Ocho Trigramas como son representados por un arreglo de ciertos símbolos místicos, consistentes de combinaciones triples de una línea continua y una dividida. Estas fueron combinadas, posteriormente, hasta que tres hexagramas se volvieron sesenta y cuatro. Se suponía que cada hexagrama era una representación simbólica de uno o más fenómenos del universo, ya fueran humanos o naturales.

P'u. Piedra no labrada; simplicidad no adornada, siendo el estado de naturaleza original; plano, simple e instintivo.

Shang t'ung. Acuerdo con el superior; teoría política de Mo Zi.

Shêng jen. Un sabio; el gobernante ideal.

Shêng wang. Rey-sabio; ejemplo: un gobernante con la cualidad de "sabiduría interna y realeza externa".

Shih. Autoridad y poder, un concepto legalista importante.

Shih fei. Correcto e incorrecto; verdad y error.

Shu. Arte de estado; habilidad o tacto de un gobernante para mantener bajo control a ministros y al pueblo.

Ssu tuan. Los Cuatro Esenciales: bondad humana (jen), honradez (yi), propiedad (li) y sabiduría (chih).

Ta Tao. El gran curso; Gran Tao.

Ta tung. Gran mancomunidad: gran unión; gran armonía; la utopía confuciana.

Tai chi. Gran final o término.

Tao. Forma; principio; verdad; orden cósmico. El Tao confuciano es ético en sentido y lidia con la forma de vida mientras que el Tao o los taoístas son esencialmente metafísicos y pueden ser considerados como un primer principio incluyente de todo el universo.

Tao Chia. La escuela taoísta; el sistema basado en las enseñanzas de Lao Zi.

Tao Chiao. Taoísmo como religión.

Tê. Virtud; poder, tanto en el sentido moral como no moral.

Tien. Cielo, en el sentido físico y sobrenatural.

Tien li. Razón celestial; ley divina; principio moral del Cielo.

Tien ming. Orden o mandato celestial bajo la autoridad del cual gobierna un soberano.

Tien ti. Cielo y Tierra; el universo; el origen de la vida.

Tzu jan. Naturalidad o espontaneidad contra artificialidad; el estado natural, el estado de Tao.

Wang tao. Manera real que personifica el gobierno virtuoso; opuesto de pa tao (la manera de un tirano).

Wu ching. Cinco Clásicos: Shu (Historia), Shih (Poesía), Yi (Cambio), Li (Rituales), Ch'un Ch'iu (Primavera y Otoño).

Wu hsing. Cinco Elementos: agua, fuego, madera, metal, tierra.

Wu lun. Cinco Relaciones: entre rey y súbdito, entre padre e hijo, entre esposo y esposa, entre hermanos y amigos.

Wu wei. Inacción; inactividad; no aserción; no interferencia.

Yi. 1. Honradez; lo que uno debería hacer sobre lo que uno querría hacer por ganancia (li); 2. Cambio; en el Yi Ching (Libro de Cambios), yi es usado de manera intercambiable con Tao en el sentido de espontaneidad.

Yin yang. Principios pasivo y activo del universo; el femenino, fuerza negativa y el masculino, fuerza positiva, siempre en contraste pero complementarias.

Yin-yang Chia. Escuela de Yin-Yang, creyendo en los dos principios cósmicos de yin y yang, cuyas reacciones, supuestamente, crearon todas las cosas.

Yü wu. Ser y no-ser.

Bibliografía selecta

Trabajos generales en cultura y filosofía china

Bodde, Derk. China’s Cultural Tradition; What and Whither? Nueva York: Rinehart, 1957.

Chai, Ch’u. “Chinese Culture: Geographic and Historical Interpretations”, Tsing Hua Journal of Chinese Studies, V, núm. 2, 1961.

Chai, Ch’u y Chai, Winberg. The Changing Society in China. Nueva York: The New American Library, 1961.

_____. “Chinese Humanism: A Study of Chinese Mentality and Temperament”, Social Research, XXVI, núm. 1, 1959.

_____. “The Spirit of Chinese Culture”, Social Research, XXIV, núm. 1, 1957.

_____. “Neo-Confucianism of the Sung-Ming Periods”, Social Research, XVIII, núm. 3, 1951.

Chan, Wing-tsit. An Outline and an Annotated Bibliography of Chinese Philosophy. New Haven: Yale University Far Eastern Publications, 1959.

_____. Religious Trends in Modern China. Nueva York: Columbia University Press, 1953.

Chang, Carsun. The Development of Neo-Confucian Thought. Nueva York: Bookman Associates, 1957.

Creel, H. G. Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

De Bary, W. Theodore, Chan, Wing-tsit, y Watson, Burton (eds.). Sources of Chinese Tradition. Nueva York: Columbia University Press, 1960.

Fairbank, John K. (ed.). Chinese Thought and Institutions. Chicago:University of Chicago Press, 1957.

Fung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy, 2 volúmenes. Traducidos por Derk Bodde. Princeton: Princeton University Press, 1952, 1953.

_____. A Short History of Chinese Philosophy. Editado por Derk Bodde. Nueva York: Macmillan, 1948.

_____. The Spirit of Chinese Philosophy. Traducido por E. R. Hughes. Londres: Kegan Paul, 1947.

Giles, Herbert A. A History of Chinese Literature. Nueva York y Londres: D. Appleton, 1927.

Goodrich, Luther Carrington. A Short History of the Chinese People, Tercera edición. Nueva York: Harper, 1959.

Hu Shih. The Chinese Renaissance. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

_____. The Developmente of the Logical Method in Ancient China, Tercera edición. Shanghai: Oriental Books, 1928.

Hughes, E. R. Chinese Philosophy in Clasical Times, Ed. rev. Londres: J. M. Dent, 1954.

Latourette, Kenneth Scott. The Chinese: Their History and Culture, Tercera edición, rev. Nueva York: Macmillan, 1946.

Levenson, Joseph R. Confucian China and its Modern Fate. Berkeley: University of California Press, 1958.

Li Chi. The Beginnings of Chinese Civilization. Seattle: University of Washington Press, 1957.

Lin

Yutang. The Wisdom of China and India. Nueva York: Random House, 1942.

Liu Wu-chi. Confucius, His Life and Time. Nueva York: Philosophical Library, 1956.

_____. A Short History of Confucian Philosophy. Harmondsworth: Penguin Books, 1955.

MacNair, Harley F. (ed.). China. Berkeley: University of California Press, 1946.

Moore, Charles A. (ed.). Philosophy - East and West. Princeton: Princeton University Press, 1944.

Needham, Joseph (con Wang Ling). Science and Civilization in China. (History of Scientific Tought, Vol. II). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1956.

Nivison, David S., y Wright, Arthur F. (eds.). Confucianism in Action. Stanford; Stanford University Press, 1959.

Suzuki, D. T. A Brief History of Chinese Philosophy. Londres: Probsthain, 1914.

Waley, Arthur. Three Ways of Thought in Ancient China. Londres: Allen y Unwin, 1939.

Wright, Arthur F. (ed.). Studies i Chinese Thought. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Zen, Sophia H. Chen (ed.). Symposium on Chinese Culture. Shanghai: China Institute of Pacific Relations, 1931.

Clásicos y trabajos filosóficos importantes

Basic Writings of Chinese Philosophy, 3 vols. Trad. Ch'u Chai y Winberg Chai. Nueva York; Bantam Books, 1962-64.

Vol. I, Basic Writings of Chinese Humanism, 1962.

Vol. II, Basic Writings of Chinese Naturalism, 1963.

Vol. III, Basic Writings of Chinese Neo-Humanism, 1964.

Chu Hsi. The Philosophy of Human Nature, by Chu Hsi. Trad. J. Percy Bruce. Londres: Probsthain, 1922.

Confucio. The Analects of Confucius. Trad. Arthur Waley. Londres: Allen y Unwin, 1938.

_____. The Wisdom of Confucius. Ed. y trad. Lin Yutang. Nueva York: Random House, 1938.

_____. The Great Learning. Trad. James Legge, en The Chinese Classics, vol. I. Oxford, 1893.

Han Fei Zi. The Complete Works of Han Fei Zi, vols. I, II. Trad. W. K. Liao. Londres: Probsthain, 1939, 1959.

Hsün Zi. The Works of Hsüntze. Trad. Homer H. Dubs. Londres: Probsthain. 1928.

_____. I (Yi) Ching. The I Ching or Book of Changes. Trad. Cary F. Baynes de la versión alemana de Richard Wikhelm, 2 vols. Nueva York: Pantheon Books, 1950.

_____. The Way and Its Power. Trad. Arthur Waley. Londres: Allen y Unwin, 1935.

_____. Li Ki (Chi), The Book of Rites. Trad. James Legge, en The Sacred Books of the East, vols. XXVII, XXVIII. Oxford, 1885.

Lieh Zi. Taoist Teachings from the Book of Lieh Zi. Trad. Lionel Giles. Londres: John Murray, 1912.

Mencio. The Book of Mencius. Trad. Lionel Giles. Londres: John Murray, 1942.

_____. The Works of Mencius. Trad. James Legge, en The Chinese Classics, vol.

II. Oxford, 1893.

Mo Zi. The Ethical and Political Works of Motse. Trad. Y. P. Mei. Londres: Probsthain, 1929.

Shang Yang. The Book of Lord Shang. Trad. J. J. L. Duyvendak. Londres: Probsthain, 1928.

_____. Shih Ching, The Book of Odes. Trad. Bernhard Karlgren, Estocolmo: Museo de Antigüedades del Lejano Este, 1950.

_____. Shu Ching, The Book of Documents. Trad. Bernhard Karlgren, Estocolmo: Museo de Antigüedades del Lejano Este, 1950.

Yang Chu. Yang Chu's Garden of Pleasure. Trad. Anton Forke. Londres: John Murray, 1912.

Zhuang Zi. Zhuang Zi, A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang. Trad. Fung Yu-lan. Shan-ghai: Commercial Press, 1933.

_____. The Writtings of Zhuang Zi. Trad. James Legge, en The Texts of Taoism. Nueva York: Julian Press, 1959.



Ch´u Chai
(1906-1986)



Winberg Chai
(1932)

Padre e hijo. Académicos de origen chino, que han desarrollado su vida académica en Estados Unidos y Europa. Publicaron más de veinte libros dedicados a la difusión de la cultura china.

Winberg Chai fue el primer vicepresidente asiático-estadounidense de una universidad estatal; y también es autor de numerosos libros, fue profesor de ciencias políticas en la Universidad de Wyoming.

Paulina Rivero Weber

Profesora de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en donde ha impartido clases por más de 30 años; pertenece al nivel III del Sistema Nacional de Investigadores. Entre sus libros se encuentran *Bioética. Una introducción desde la filosofía*; *Ética: un curso universitario; Se busca heroína; Nietzsche: verdad e ilusión, Heidegger: Alétheia, la verdad originaria* y la investigación al libro-disco compacto con la presentación de la música del filósofo Friedrich Nietzsche. Ha escrito varios libros, los más recientes *Daoísmo: interpretaciones contemporáneas*; *Zooética: Una mirada filosófica a los animales*.

Es creadora y conductora del programa de radio "El árbol de las ideas: ciencia y filosofía para la vida", de Radio-UNAM, y cuenta con una columna semanal en el periódico Milenio titulada "El desafío del pensamiento". Ha sido conferencista en diversas universidades al interior del país y en la Universidad de Tübingen, Barcelona, Complutense de Madrid, Zaragoza, Hawaii, Buenos Aires, entre otras.

Es miembro del Seminario Medicina y Salud de la UNAM, del Colegio de Bioética A. C., de la Red temática de Bioética de la Comisión Nacional de Bioética y del CONACyT, de la Asociación Filosófica Mexicana, de la Society for Asian and Comparative Philosophy, de la SEDEN en España, en donde también es miembro del Consejo de Dirección de la revista *Estudios Nietzsche*, entre otros órganos académicos.

Historia de la filosofía china

editado por Bonilla Artigas Editores

Edición ePub abril 2023

Este pequeño libro tan sencillo y fácil de entender conserva, a pesar de haber sido escrito hace medio siglo, el mérito que siempre tuvo: ofrecer al lector de manera muy clara el conocimiento de un complejo ámbito, sin demeritar el profundo conocimiento que sin duda tuvieron sus autores sobre el mundo chino y, en particular, sobre la filosofía china. Decidí hacer esta traducción el día que un alumno de filosofía me preguntó si la etimología de la palabra "Confucio" tenía algo que ver con la etimología del sustantivo "confusión". Esa asociación puede mover a la risa –como de hecho sucedió en mi salón de clase–, pero también puede hacernos ver la absoluta ignorancia que priva en torno a estos temas: si hay algo con lo que no tiene nada que ver la obra de Kong Zi, el maestro Kong, a quien conocemos como Confucio, es la confusión.

Lo que sucede es que realmente China es "lo otro" radical: lo otro que es completamente diferente; la otredad. Estoy al tanto de la polémica que han sostenido Francoise Jullien y Billeter en torno a esa aseveración. Sin lugar a dudas, como suele suceder, ambos tienen razón en algunas de sus aseveraciones, pero en esto estoy con Jullien: China es una experiencia completamente diferente de la existencia. Pensemos de inicio en el lenguaje, que estructura el cerebro a todos los niveles: en el caso de China es completamente diferente respecto al nuestro; es una experiencia ajena a nuestro mundo.

Paulina Rivero Weber

BONILLA ARTIGAS EDITORES